Varlık

KURUCUSU: YAŞAR NABİ NAYIR

yapısalcılığın eleştirisine doğru-1

aylık edebiyat ve sanat dergisi / ekim 1983 / sayı 913 / 100 lira

Varlık'tan

İNSANIN dünyada olup bitenleri izlemesi, kültür üretimin sonuçlarından yararlanması doğal, giderek gerekli. Ne var ki kimi oluşum ve gelişimlerin önünde engeller biriktiği halde, kimilerinin gümrüğe takılmadan, elini kolunu sallayarak sınırları geçmesi dikkat çekiyor. Bu trafik, kimi dönemlerde, nerdeyse örneğin giyim kuşam modalarının yaygınlığına yakın bir hız bile kazanıyor.

Yapısalcılığın son yıllardaki durumu da böyle. Nicedir sözü ediliyordu ülkemizde. Kimi dergilerin yıllar önce özel sayılar hazırladığını anımsamak olanaklı. Kimi bilim adamlarımızın dilbilim alanında bu yöntemi uyguladıklarını, kitaplar yayınladıklarını da. Son yıllar ise başlamış olan bu trafiği adamakıllı hızlandırdı. Yalnız dilbilimde değil edebiyat, sanat tarihi alanlarında da benimsendiği, savunulduğu görüldü. Üniversite çağında çocukları olanlar, örneğin sanat tarihi bölümünde yapısalcılığın ders olarak okutulduğunu, sınavlara girildiğini bileceklerdir.

Konunun edebiyat alanına da sıçraması, yine son yıllar, zaman zaman tartışmaların yapılmasına yol açtı. Eleştirenlerle onlara yanıt verenler boy gösterir oldu dergi sayfalarında. Buna karşılık, şu da bir gerçek ki, yapısalcılık karşısında eleştiri olayı oldukça dağınık kaldı, belli bir birikim oluşturmadı. Özellikle eleştirel açıdan dünyadaki yankılar, çağdaş ve ileri bir dünya görüşüyle konuya nasıl bakıldığı yeterince aktarılmadı.

Varlık dergisi olarak bu gözlemlerden yola çıktık. Konuyla ilgili, eleştirel birikim sağlayıcı bir toplu çalışma yapmayı, bunu özel bölüm kapsamında sunmayı uygun bulduk. Gelecek sayıda da sürecek olan bu çalışma, yapısalcılığın çeşitli alanlardaki uzanımlarına eleştirel yaklaşım ürünü yazıları içeriyor. Bunlardan dış kaynaklı olanlar, daha 1968'lerde yapılan eleştirileri gündeme getirdiği gibi, 1979 ve 1981'de, yani en yakın günlerde olaya nasıl bakıldığını da ortaya koyuyor. Türkiye özelindeki yazılar ve soruşturma yanıtlarıyla birlikte, sanıyoruz ki, eleştirel bir bütünlük sağlanmış olacak.

BU SAYIMIZDA özel bölüm dışında okuyacağınız yazılardan biri, arkadaşımız Ataol Behramoğlu'nun. Arkadaşımız, «Notlar» başlığı altında bundan böyle her sayımızda yazılarını sürdürecek. Okuduğu kitaplardan gündemimizdeki çeşitli sorunlara, izlenimden eleştiriye kadar geniş bir ilgi alanını kapsayacak bu «Notlar»da Behramoğlu'nun yakından bildiğiniz sanatçı kimliği ve yazarlık üslübuyla görüşlerini, düşüncelerini izleyeceksiniz. Sevinçle duyuruyoruz.

GEÇTİĞİMİZ günlerde Türk Dil Kurumu'nun eski konumunu ortadan kaldıran yasa yürürlüğe girdi. Kurumun uzun yıllar üyesi olan sayın Orhan Barlas, bu değişikliğin karşısında bir üye olarak düşüncelerini dile getirdiği yazısında ilginç noktalara değiniyor kanısındayız. Eylül sayımızda M. Ş. Esendal'ın mektuplarında ortaya konan görüş ve düşünceleri de anımsayarak okunursa, sanırız konuya daha bütüncül bir yaklaşım gerçekleşir.

ÖZDEMİR İnce'nin «İmge ve Serüvenleri» dizi yazısıyla Her Sayıda Yeni Bir Ozan sayfamızda yeni bir ozanı tanıtmayı bu sayıda da sürdürüyoruz. Bu sayıda okuyacağınız yazılar arasında Erman Şener, Bedirhan Toprak ve Turgay Fişekçi'nin çeşitli alanlarda ilginç değini ve eleştirileri ile Oktay Akbal'ın bir öyküsünü bulacaksınız.

Yeni yeni Varlık'larda buluşma dileğiyle.

KEMAL ÖZER

Ayın olayları

● YAŞAR NABİ ÖDÜLÜ 1984'TE ŞİİR DALINDA VERİLECEK

Yaşar Nabi Nayır Ödülü'nün 1984 yılında şiir dalında verilmesi kararlaştırıldı. Daha önce kitap olarak yayımlanmamış şiirlerin katılabileceği yarışmaya en son katılma tarihi 31 Aralık 1983. Seçici Kurulu'nu Oktay Akbal, Aziz Çalışlar, Kemal Özer, Ülkü Tamer ve Ataol Behramoğlu'nun oluşturduğu ödülün tutarı 75 bin lira. Katılanlar 5'er kopya hazırladıkları şiirlerini bir simgeyle ve dosya halinde sunacaklar. Sonuçlar Yaşar Nabi Nayır'ın ölüm yıldönümü olan Mart 1984'te açıklanacak.

● NECATİGİL ŞİİR ÖDÜLÜNE KATILMA KOŞULLARI BELİRLENDİ

Behçet Necatigil adına ailesi tarafından düzenlenen «Necatigil Şiir Ödülü», bu yıl da şairin ölüm yıldönümü olan 13 Aralık'ta verilecek. 1982 yılının son iki ayıyla, 1983'ün ilk on ayında yayımlanmış bütün şiir kitapları ödüle aday olabilecekler. Seçiciler Kurulu, Oktay Akbal, Edip Cansever, Doğan Hızlan, Rauf Mutluay, Fethi Naci, Kamuran Şipal ve Hilmi Yavuz'dan oluşan «Necatigil Şiir Ödülü»ne katılacak kitaplar P.K. 109, Beşiktaş adresine gönderilebilecek. Yarışmanın ödül tutarı 50 bin lira.

● «YENİ EĞİLİMLER SERGİSİ» YARIŞMASI SONUÇLANDI

İstanbul Sanat Bayramı çerçevesinde düzenlenen «Yeni Eğilimler Sergisi» yarışması sonuçlandı. Büyük ödülü Gürel Yontan'ın kazandığı yarışmada gümüş madalyayı Tomur Atagök, bronz madalyayı Yılmaz Aysan aldılar. Ayrıca Seçiciler Kurulu yarışmaya katılan yapıtlar arasından kırk dördünü sergilemeye değer buldu. «Yeni Eğilimler Sergisi» 17 Ekim - 11 Kasım arasında Mimar Sinan Üniversitesi Osman Hamdi Salonu'nda gerçekleştirilecek.

● «DANTON» EN İYİ ERKEK OYUNCU SEÇİLDİ

Kanada'nın Montreal kentinde düzenlenen 7. Uluslararası Montreal Film Şenliği sonuçlandı. Çin - Japon ortak yapımı «Go Ustaları» adlı film büyük ödülü kazanırken, «Danton» filmindeki rolüyle Gerard Depardieu en iyi erkek oyuncu seçildi. Japon Yuko Tanako ise en iyi kadın oyuncu ödülünü aldı.

● «VENEDİK ARSLANI» GODARD'IN

Venedik Film Festivali'nde «Altın Arslan» ödülünü Jean Luc Godard'ın «Carmen de Yeter» adlı filmi aldı. «Gümüş Arslan»ı ise Martinikli Euzhan Palcy'nin «Zenci Kulübesi Sokağı» filmi kazanırken, Erden Kıral'ın «Hakkari'de Bir Mevsim» adlı filmi yarışma dışı olarak Festival'de gösterildi.

● ULUSLARARASI ANTALYA ŞENLİĞİ BAŞLADI

Uluslararası 20. Antalya Sanat Şenliği 1 Ekim'de başladı. Şenliğin etkinlikleri arasında «Altın Portakal Film Yarışması» ve «Türk Kısa Film Toplu Gösterisi» yer alıyor. «Altın Portakal Film Yarışması»nın Seçici Kurul'u Atilla Dorsay, Rekin Teksoy, Prof. Dr. Özdemir Nutku, Süreyya Duru, İzzet Günay, Ülkü Tamer, Gani Turanlı, Hurşit Yenigün, Süheyla Uysal ve Hayati Turgar'dan oluşuyor. «Türk Kısa Film Toplu Gösterisi»nin de ödüllerini saptayacak Kurul, toplu gösterinin en iyi üç filmine ödül verecek.

Varlık

Kurucusu: YAŞAR NABİ NAYIR

Aylık edebiyat ve sanat dergisi — 50. Yıl — Sayı 913 — 1 Ekim 1983 — Adres: İSTANBUL, Cağaloğlu Yokuşu, 40/2 Telefon, yazı işleri: 522 63 27; satış: 522 69 24 — Sahibi: Varlık Yayınları A. Ş. adına: Filiz Nayır Deniztekin — Yazı İşleri Yönetmeni: Filiz Nayır Deniztekin — Genel Yayın Danışmanı: Kemal Özer — Kapak ve sayfa düzeni: Ekin Nayır Sağıroğlu — Abone koşulları: Yıllık 1200 lira, öğretmen ve öğrenciler için 1000 lira, yabancı ülkeler: Avrupa 20, Amerika ve Avustralya: 25 dolar — Posta çeki hesap no.: 119822 — Gönderilen yazılar geri verilmez ve cevaplandırılmaz — İlânlar: Arka kapak: 35.000 Arka iç kapak: 25.000, iç sayfalar: Tam sayfa: 20.000; yarım sayfa: 13.000; çeyrek sayfa: 7.000 lira — İstanbul'da Kurtiş Matbaası'nda dizilip, basılmıştır.

ışıktan uzak, serin bir yerde

orhan barlas

Bu iş de böylece kapandı. Bazılarına göre kapandı, bazılarına kapanmadı. Örneğin bana göre kapanmadı. Neden kapanmadı? Bu yazıda, iki 'sınırlamaya' uymaya özen göstererek TDK üzerindeki düşüncelerimi açmaya çalışacağım. Sınırlamalardan biri konunun bugüne dek çok söylenmiş, yazılmış yönlerine değinmemek, en azından bunları aşırı ölçüde yinelememek... Öbürü TDK ile içiçe girmiş bazı güncel sorunlarda ayağımı sakınarak atmak, giderek «had na-şinas» olmamaya çalışmak. Doğrusu TDK sorunu ile içiçe olan, TDK'nın ele aldığı konuların deşelediği öylesine çok yan-sorun var ki, bunlara salt neden bakımından bile teğet geçmek pek kolay olmayacak. Evet, neden TDK konusu kapanmamıştır? İlkin bu konu yeterince tartışılmamıştır, ya da bir başka anlatımla, bazıları TDK'yı yerin dibine batırmak için içlerinden geleni ağız dolusu söylemişlerdir. Buna karşı, savunmada kalan öbür yanın boğazı hep kırk düğüm kalmıştır. Bir sorun da, yeterince tartışılmazsa, her nedense, tükenmez. Göğe mi çekilir, yerin dibine mi gizlenir, kuytularda bir yerde gününü mü bekler, bilinmez. Ama tükenmez. Sonra Türk dilindeki değişme süreci de «sona ermemiştir». Yüz yılı geçen bir değişme-yenileşme birden duvara çarpmış gibi durmaz. Neden çok; öbürlerini bir yana koyacağım, bir de benim kişisel durumum var, onu söyleyeceğim. Bu kurumun otuz yıllık üyesiyim, hep de «üye» kaldım. Bir «helalleşme» toplantısı yapma olanağını bile bulamadık. Şu aşamada, sakınarak çekinerek de olsa, bir iki söz söylemek ödevimdir. Kalıtının yarısının gelirini bu kuruma bağışlayan Mustafa Kemal Atatürk'e, beni üyeliğe öneren çok sevip saydığım kimselere, TDK'da emeği geçmiş gerçekten değerli bilginlere, sanatçılara, öbür arkadaşlarıma, çevreme karşı boynumun borcudur.

Şöyle bir durum var: Kısaltılmış adı AKDTYK olan bir kurum oluşturuluyor. Bu kurum, birçok yönden ilginç sonuçlar doğuracak bir yapıda. Ne var ki okuryazar kamuoyu bu konuda bir tek sözcük söylemiyor, tartışmaya girmiyor. Şimdi olanlar oldu, ama AKDTYK'nun kuruluş çizgileri ile «ne olduğu», bundan sonra, zamanla, «ne olabileceği» üzerinde kafa yorulsa, söyleşilip tartışılsa kötü mü olurdu? İlginçtir. Bazı dönemlerde, bazı kimseler, başkalarının düşüncelerini öğrenmek istemiyorlar. Başkaları da düşüncelerini açıklamak gereğini duymuyorlar, iyice bilinmez, belki haklı belki haksız olarak, çekiniyorlar ya da üşeniyorlar.

Böylelikle tek sorun, TDK ile TTK'nın yeni kurum içinde «kaynaşmasına» indirgendi. Bu konuda epeyi yazıldı, söylendi. Gün gelecek çözümün tüzeye, törelere, geleneklere uyum ölçüsü daha bir serinkanlılıkla ele alınacak, elbette o günlerde varılacak yargı da daha gerçekçi, daha doğru olacak. Benim bildiğim TDK'nın biçimi kendine özgü (sui generis ya da nevi şahsına münhasır diyelim mi?) bir yapısı vardır. Mustafa Kemal, sorunun ve toplumun çok özel koşullarını düşüne taşına bu «özel» yapıyı öngörmüştür. Özel kurgunun, yapının ne olduğunun alaşılması için uzun boylu bilimsel incelemeler, araştırmalar da gerekmez. Elli bir yıl önceki gazeteleri taramak, bu çok güç gelirse Cumhuriyet'in «elli yıl önce» bölümüne bir göz atmak yeter. Böylelikle, TDK'nın «yeni halinin» «şart-ı vakıf»a ne oranda uygun düştüğü, kesinlikle olmasa bile, epeyi belli olur. Öyle ise sorun başkadır.

Şu da var: 1932'den bu yana koşullar değişmiştir, denebilir. Acaba öyle midir? Özleşme, arılaşma akımında kantarın topuzu kaçmış, dilimiz bozulmuştur. Sav böyle... Oysa dildeki - daha doğrusu anlatımdaki- bozulma, dağılma ile yeni sözcüklerin ilgisi devede kulak kalır. Bu yazıları yazanlar, bu söylevleri söyleyenler, Arapça, Farsça da olsa, Kırgızca, Özbekçe de olsa, yüzde doksan karma dille de olsa, gene yaya kalacaklardır. Metin Toker, anılarında, ne güzel anlattı! Cumhuriyet'in en değerli yerine yazı yollayan seçkinlerimizin «makalelerini» düzeltmek görevi ona verilmiş... Kanter içinde bu işi yapmağa çalışır, sonunda dayanamaz, silbaştan yeniden yazarmış... Acaba o büyük yazarlar, bilginler silme öztürkçe mi yazıyorlardı? Bir de «kuşakların arası açılıyor» denir. Azbuçuk yabancı dil bilen biri bu savı yerli yerine koymakta güçlük çekmez. Kısaca, «uçurum», bir arada yaşayan kuşaklar arasında oluşmaz, yani sözsel değildir; birbirlerini hiç görmeyen kuşaklar arasında oluşur, yani yazısaldır. Şöyle bir şey olabilir: Dede, baba; Ziya Paşa, Fikret, Cenap, Muallim Naci, Haşim okurlar. Oğulla torun bu ozanları anlamaz, sıkılır, basar giderler. İşte bu olur. Ne var ki buradaki «anlaşmazlık» dede - baba ile oğul - torun arasında değil, o ozanlarla oğul - torun arasındadır. Artık bundan ötede denklemi çözemeyen, bundan böyle ne kadar dil dökülse gene çözemez.

Yazıya başlarken bunları kısaca geçiştirmeyi tasarlıyordum. Ne yaparsınız, belki de çok doluyum, «borç şuraya gelmiş».. Artık bir adım daha atabilirim: Bana kalırsa, TDK ile TTK'nın yeni kurum içinde eritilmelerinin ana nedeni özleşme, arılaşma, TTK'nın görevini «iyi yapamaması» değildir. Elbette bu nedenler de vardır, ama bunlar ikincil kalırlar. Bana kalırsa temel nedenlerden biri «kaynak aramaktır». Bugün hem özel kesim, hem de kamu kesimi ivedi bir kaynak gereksinmesi içinde. Bu yüzden sürekli içte dışta yollar yordamlar aranıyor, «aktarma» yöntemleri, taze pınarlar bulunmak isteniyor. Şöyle bir göz önüne getirin: Özel kesim nasıl bir kaynak susuzluğu içinde olmalı ki 1983 güzünde (bunun altını çiziyorum, 1983 güzünde) yabancı sermaye ile elele dış kaynaklı sigara yapmayı düşünüp önerebiliyor! Kaynaklar salt maddi olgular için kullanılmaz. Uzmanlar, bilginler, düşünürler için de gereklidir. Her yönetim, hali ile (bem de kendi iç - mantığında yerden göğe haklı olarak) kendini tutan uzmanları, bilginleri, düşünürleri işbaşında görmek ister. Ne olur sonunda? TDK'yı, sözgelimi Ömer Faruk yerine Ali Haydar, Cahit yerine Tahsin, Necati yerine Sebati, Oktay yerine İlhan yönetirler. Bunu da «anlayarak» karşılamak gerekir. Bir başka neden de (gene bana kalırsa) yeni yönetimin «gereğinden çok» derneği, kurumu, örgütü gereksiz, giderek zararlı saymasıdır. Bir başka deyimle (gene kendi içinde haklı olarak) resmi gidişe düzenle ayak uyduran örgütler dışında kalan örgütler pek çok kötülüğün kaynağı sayılmakta, çoğulculuk yerine gitgide merkezde toplanan ele avuca sığar kurumlar yeğlenmektedir. TDK ile TTK yapsalar yapsalar ne yaparlardı, denilecek. Olsun, bir günler verdiği ödüller bile «müstesna» yazarların kovculuklarına konu olmuştur ya, bu bile az şey midir?

Bundan öte - ne olabilir? Neler yapılabilir?

TDK ile TTK'ya öteden beri diş bileyenler, eşsiz sevinçlerini, kıvançlarını çarşaf çarşaf, allı yeşilli kağıtlarla kentin dört bir bucağında ele güne duyuruyorlar. Gün onların günü. Elbette bunca «izhar-ı şadmani»nin karşılığı, gerçek değerlerini, emeklerini, becerilerini, TDK ile TTK'nın yeni yapısı içinde bol bol sergilemek söz götürmez haklarıdır. Bir günler TDK'na yakın konumda olup da, sonradan «hidayet»e erenler var. Bundan böyle o eski kurum artık kimseye ödül veremez. Best - Seller kitapların yolu TRT'ye yakın konumdan geçiyor günümüzde. Böylelikle İnönü'den, Menderes'

---

gömüyü aramak

aziz nesin

Babam Abdülaziz Efendi
Yaşamınca bir gömü aradı
Sanki gömmüş gibi kendi
Yerini başkası bilmezdi
Bulamadan aradığını
Seksenüçünde tükendi

Gömü arayıcılar soyundan gelirim
Kimimiz altın arar kimimiz sevi
Hepimizin gönlünde o düşlemevi
Bulamayacağımı bilirim
O olmayanı ararım
Babam gibi bulamadan ölürüm

Türümüz tükeniyor gittikçe oğlum
Sürdür ata armağanı kalıtımızı
Kurutma bu has damarı insansoyundan
Olmasa da ara düşleyip bir gömü
Yaşamak aramaktır içindeki gömüyü

Vakıf - II Nisan 1983

ten sonra, «kargaşadan kurtulup gerçek demokrasiye geçiş döneminin» gözde yazarları, düşünürleri de belli oluyor. Bunlar (ya da bu günü bekleyen başkaları) Türk dilini, geçmişi ile sıkı sıkıya bağlı, sağlıklı çığırına koymak için orta öğrenime yeniden Arapça, Farsça (ya da salt Osmanlıca) dersleri konulması yolunda araştırmalara girerler. Arapça ile Farsça, şimdi okutulan yabancı dillerle birlikte mi (ne şenlik!), yoksa onların yerine mi öğretilmeli, bu konuda köklü incelemeler yapılır. Bazı okullarda bazı öğrencilere salt Arapça ile Farsça, başka okullarda başka öğrencilere Batı dilleri öğretmek de yabana atılır bir düşünce değildir. Bunlara, romancı Ayla Kutlu'nun haklı olarak önerdiği gibi, elbette latin harfleri yerine birincil sırada Arap harfleri öğretilmelidir.

Sanıyorum yeterince, belki yeterinden öte yazdım. Şimdi sıra bizlere, «emekli TDK» üyeleri ile özleşmeden yana olanlara geldi. Şurdan başlayacağım. Birkaç ay oluyor, Mümtaz Soysal, her toplumda «bazı şeylerin korunmasının iyi olacağına» değgin bir yazı yazmıştı. Bu arada TDK ile Özel Yardım Sandıklarını «korunmaya değer» kurumlara örnek göstermişti. Sevgili arkadaşım, kendi özel uzmanlık alanına girdiği için, bir ülkede ilkin «nelerin korunması gerektiğini», gerekçeleri ile, nedenleri ile en iyi bilen üç beş kişiden biridir. Böyle birinin TDK'yı tutması güzel bir şey. Bu arada Soysal, «tutuculuk» sözcüğünü «tutmadığını», «muhafazakârlık» sözcüğünün daha etkili, geniş kapsamlı olduğunu da belirtmişti. Belki öyledir. «Tutuculuk» sözü eksik, yanlış görülebilir. Ama nice omuz verirseniz verin «muhafazakârlık» yerinde kalmaz. Ne olur? Sözgelimi birinden biri «korumacılık», «koruyuculuk »ya da bir başka sözcük önerir, çoğunluk (neden, bilinmez) onu tutar, onu kullanır. Herhalde başı ile kuyruğunu yapanların en ipe sapa gelmez bahanelerle yaka paça birbirine girdikleri bir bileşik sözcük uzun süre, bir yabancı ortamda, var olamaz. Hele Türk ağzı ile söylenmesi binbir güçlük çıkaran bir sözcük hiç yaşamaz. İşte şimdi işin püf noktasına geldik. Muhafazakârlık gider, onun yerine «conservatism» gelir, çöreklenir. Asıl güncel olan, ivedi olan sorun da budur. TDK'de eski üye olsun olmasın, dilin özleşmesinden yana olanlar, şu güç günlerde belki de iyimser olabilme, gözükebilme özlemi ile, durmadan «hiç üzülmeyin özleşme durmaz» diyorlar. Bu düşünce yarı yarıya doğrudur. TDK'nın son aşamada asıl yararlı, etkin yönü de batı kaynaklı yabancı sözcüklere karşı, bir anlamda engelleyici, bir anlamda caydırıcı bir güç oluşturmasıydı. Bunu salt akaryakıt, bilgisayar, iletişim, bilişim vb. gibi sözcükler için ileri sürmüyorum. TDK; Arapça, Farsça sözcükler, önlenemez bir akımla bizi bırakıp giderken, tarama, derleme, üretip türetme yolu ile Türk Dilinin öz kaynağını hep canlı tutuyordu. Bu çok şeydir. Yeni kurum bunu yapacak mı, yapabilecek mi, yapmak isteyecek mi? Bunu istemez ya da başaramazsa ne olacak? Şimdi, burada olanca güçleri ile geçmişimizle bağları berkitmeye çalışanları, bir Türk - Doğu ekini kotarmayı tasarlayanları düşünüyorum. Nereden bileceğim? Belki de onların istedikleri bu kez dilimizin, kökleri bizlerce bilinmeyen, ama bir başka yönden gelmiş yabancı sözcükle dolmasıdır... yüzde sekseni, doksanı tutturana kadar. Belki özlemleri o sözcüklerin taladığı bir dille düşünmektir... ya da hiç düşünmemek, düşünme yorgunluğundan kurtulmak.

Şunu vurgulayarak belirtmek gerekir: TDK'nın başına gelenlerde yöneticilerin en küçük bir kusuru, sorumluluk payı yoktur. Nerdeyse yazgıya dönüşmüş olan bu sonucu önlemek için ellerinden geleni de yaptılar. Ne var ki, bu sonuç bir açıdan «iyi oldu», yani işin dumanı doğru çıktı. Neden böyle oldu? TDK, nerdeyse ülkemizdeki her dernek gibi, bir süredir kocamaya yüz tutmuştu. Bu yaşlanma belirtileri ise, öncelikle şu yukarda anlatmaya çalıştığım kurumun özel yapısını zedelemeye, örselemeye başlamıştı. Bu yaşlanma, duraklama nedir, bilirsiniz. Bizde bir kuruluş, bir örgüt başlangıçta kimlerin eli ile kuruldu ise, doğal yaşamının sonuna kadar onların elinde kalır. Parti, sendika, dernek, kooperatif, şöyle bir gözden geçirin, üyelerinin özgür, atılgan oyları ile iktidar değiştirebilen örgüt ne kadar azdır! Değişme şöyle olabilir: Ya baştakiler işten bezer, yorulurlar, ya üstlerine yıkacak birini aramayı gerektiren bir tatsızlık çıkmıştır, ya da artık sıra «büyüklerinden kol almış» uslu, evcil çömezlere gelmiştir. Örgütlerimizin büyük çoğunluğu «sağlık sapması»na tutulmuşken TDK'yı salt bu nedenle eleştirmek aklımdan geçmez. Ama şunu da göz önünde tutmamız iyi olur: Yöneticilerin belli sayıda donmaları dışarı ile ilişkiyi, yeni bağlar kurmayı engelliyordu. Bir başka anlatımla her yeni yönetici yeni bir çevrenin kurumla ilgilenmelerine, karşılıklı alışverişe, TDK içine yeni yeni solukların gelmesine yol açabilecek iken bu çok önemli «yenilenme» yolu günden güne tıkanıyordu. Kurumun «her kesimden yurttaşın çalışmalarına açık» dernek niteliği ölçeği gitgide düşüyor, kapalı «bilim yurdu» ölçeği gitgide yükseliyordu. Sonra şu da var: Bu kurumun yıllar yılı hep Atatürk'ün parası ile yaşamını sürdürmesi pek yakışık da almazdı. Bir yerde gerçek «çoğulculuk» varsa, bir amaç güden her yurttaş bileğinin hakkı ile gider derneğini, örgütünü kurar. Elini cebine atmasını bilir. Onun bunun ağzına bakmaz, sağın solun parasına göz dikmez, yapay besinlenme aygıtlarında yaşam sürdürmez. İşte yol ayrımı: Türk dilinin özleşmesi günümüzde de bir gerçek toplum gereksinmesi ise, buna içtenlikle inanan, yorgunluğuna, sorumluluğuna katlanır, dernek mi, kurum mu, vakıf mı, her ne ise işte o örgütü kurmanın yollarını arar, bulur.[1]

Bir ay kadar önce Can Yayınlarına uğramıştım. Yusuf Atılgan'ın elinde Tehlikeli Alakalar'ı gördüm. Şöyle bir karıştırdım, baktım baştan sona «mavicik» çalmış. Sevgili Atılgan açıkladı. Ataç'ın çevirisi eskimiş, genç okurların anlayamayacakları, tadına varamayacakları «günü geçmiş» sözcüklerle yüklüymüş, bu amaçla düzeltme yapıyorlarmış. Erdal Öz «Sen bir de İki Yeni Gelin'le Kızıl ile Kara'yı gör» dedi. Atılgan, Ataç'ı düzeltirken sanki az çok utanıyor, sıkılıyor gibiydi, belki de bana öyle geldi. Oysa ben nasıl sevinmiştim! Yokuş aşağı denize doğru inerken sırtımdan tonlarla yük atmıştım sanki... İçimden Ataç bunu öğrense kimbilir nasıl sevinir diye geçiyordu. Ataç'a karşı «yaşayan dil» kimleri alt edemez? Baş sorun, tüm toplum gerçekleri gibi, dil gerçeği üzerinde de serinkanlıca, hiçbir önyargıya kapılmadan düşünebilmektir. Ondan sonrası kolay gelir. En kaba çizgileri ile durum şudur: Yeryüzünün tüm güçleri dayanıp sırt verseler kaçıp gitmiş olan Arapça, Farsça sözcükleri geri getiremezler. Şu anda sürünerek yaşayan bu türden sözcüklerin büyük çoğunluğu da, gün olacak, başlarını alıp gideceklerdir. Bundan öte iki yol kalmaktadır: Ya Atatürk'ün öngördüğü TDK'nun tuttuğu yoldan gidilir, ya da eski Arapça - Farsça oranında Batı kaynaklı sözcüklerle tıka basa dolmuş bir Türkçe beğenilir, sevilir ya da buna boyun eğilir. Buyrun, seçin.

1) **Bizim Kurumun «uzatmalı» yöneticileri çok tatlı insanlardı. Kuruma, dışardan birinin, özellikle de bir «üyenin» el sürmesine dünyada katlanamazlardı. TDK'na en yakın olan bir süreli yayının çok sevip saydığım yönetmenine bu yazıdan söz açtım. O sırada daha yazıyı yazmamıştım, şöyle bir konuyu tasarlamıştım. Olanca hızı ile, yazıyı yayımlayamıyacaklarını «bildirdi». Oysa, sonra orada TDK üzerine bir yığın yazı çıktı. Bir düşünün, «çaptan düşmüş» bir üye... Herifin ne yazdığı belli değil... Kurum can çekişiyor. Şöyle bir eteğin ucundan tutmamıza bile gönüller katlanmıyor. Böylesine kıskanç, yüce bir tutkuya ancak saygı duyulur. Şimdi kimbilir, ne çekiyorlardır?**

sidik tenekesinin yanında uyuyana türkü

a. kadir

Ko, uyuyadursun
yanında
bir teneke dolu sidiğin,
uyuyadursun.

Sussun duvar,
sussun gece,
sussun toprak,
tüm yaratıklar sussun.

Ko, uyuyadursun
yanında
bir teneke dolu sidiğin,
uyuyadursun.

Sarıladursun
acının,
direncin,
umudun yumağı,
kendi kendine
sarıladursun.

Acıdan,
dirençten,
umuttan başka ne
insan dediğin.

Ko, uyuyadursun.

imge ve serüvenleri IV.

özdemir ince

Octavio Paz, «Şiir ve Tarih»[1] başlıklı yazısının bir yerinde şöyle diyor: «Şairin yazgısını, özellikle bizimki gibi bir dönemde donner un sens plus pur aux mots de la tribu'dür.[2] Sözcüklerin ortak dilden köklenerek bir şiir doğurmaya taşındığını gösterir bu. Çağdaş şiirin simyacılığı denen şey bu olgudan kaynaklanır. Ama sözcükler insanlardan ayrılmazlar. Böylece şiirsel eylem şairin dışında, şiirle sunulan sihirli nesnede yer alamaz; daha çok o insanın kendini yaşantısının merkezi olarak alır. Karşıtlıklar adamın kendinde erir, yalnız şiirde değil. Bu ikisi ayrılmazdır. Rimbaud'nun şiirleri Rimbaud'nun kendisidir... şairle sözü birdir.»

Evet, ozan'la sözü birdir. Bu çok önemli. Çünkü ozan ile sözünün (şiirinin, yapıtının) aynı şey olması, bir canlı varlık, bir duygu ve düşünce dizgesi olan ozanın nesnel dünya ile olan kaçınılmaz ilgi ve bağlantılarını ön plâna getirmektedir. Ozan ile yapıtı aynı şey olduğuna göre, yapıtın da nesnel dünyaya sıkı sıkıya bağlı olduğu, ozan kadar onun da bir ürünü sayılması gerektiği ortaya çıkar. Yani şiir hem yaşama bağlıdır, bağımlıdır, hem de onun içindedir. O halde onun da bir gerçeği vardır: şiirsel gerçek. Şiirsel gerçeği tanımamak ya da tanımazdan gelmek, azımsamak ya da küçümsemek, maddi evrende olduğu kadar zihinsel evrende de tüm gerçekliği tanımamak ve küçümsemek anlamına gelir.[3] Bu da insanın tüm varlık ve yetenekleriyle iğdiş edilmesinden başka bir şey olmamak gerekir.

/ Ozan ile yapıtının aynı şey olduğunu kabul ettiğimize göre, nedir şiirin anlamı?/ Şiir, insan'ın soluğudur, tüm bilginin kaynağıdır. Kendi varlığının bilincini edinmeye başladığı andan itibaren insanlığın zihinsel yaşamı onda yoğunlaşmıştır. Geçmişin bütün kalıtlarını ve geleceğin tohumlarını içinde taşır. Şiir, bilgi ve sezginin aydınlığa çıkıp somutlanması, bunun sonucu olarak da bir «keşif»tir: insanın dünyayı ve kendi varlığını keşfi. Bu nedenle, şiirde, madde ile ruh, düş ile yaşam, gereksinim ile zorunluluk arasındaki kalın duvarlar yıkılır ve bir birlik oluşur. Çelişenler birleşir şiirde, varlıklar ve nesneler biçimsel ve anlamsal tutsaklıklarından kurtulup yeni bir dünyanın kurulmasına katılırlar. Devinen ve dönüşen bir maddedir şiirin dünyası. Ama ne kadar dönüşürse dönüşsün, gerçek dünyanın genlerini kendi varlığının nedeni ve amacı olarak kendi biçim ve özünde taşır.

Şiire kendi varlığının oluşmasını sağlayan genler şiirsel gerçeğin de oluşturucularıdır. Peki, nedir öyleyse bu oluşturucular? Sayalım: insan bilinci, düşünce, sezgi, algılar, duyular, tasarımlar, düş gücü, imgelem, izlenimler, çağrışımlar, coşkular, duygular, anılar, bilinçaltı, tarih, zaman, mekân, mitoloji, sanat yapıtları.

Değerli düşünür Selâhattin Hilâv, daha önce de alıntı yapmış olduğumuz çok önemli bir yazısında,[4] «Evrensel değerler taşıyan eserler vermek isteyen kimse, içinde bulunduğumuz köhne düşünsel belirlenimleri aşarak, insan bilincinin ve duyarlığının ucunda yer almak ve oradan başlamak zorundadır. Edebiyatın bilgiye indirgenemeyen bir nitelik taşıdığını ama yine de bilginin tikel bir biçimi olduğunu unutmamak gerekiyor» diyor. Doğrudur, edebiyatı, dolayısıyla şiiri bilgiye indirgememiz olanaksız, ama «tikel» deyimini kullanarak sorunu nasıl derinlemesine kavramış olduğunu kanıtlıyor S. Hilâv. Çünkü tikel ile tümel birbirlerine karşıt değildirler, tam tersine, birbirlerine sıkısıkıya bağımlıdırlar. Şiirin ve şiirsel gerçeğin bir bilgi türü olduğunu Jean-Louis Bédouin[5] ile Jacques Charpier[6] de söylüyorlar. Sanatın «nesnel gerçekliğin insan bilincinde estetiksel imgeler halinde yansıması» olduğunu ileri süren bir tanımda şiirin bir bilgi türü olduğu düşüncesini büyük oranda doğruluyor. Sanat kuramcıları, üç tür bilgi (halksal, bilimsel, felsefi) bulunduğunu ileri süren Spencer'in savına dördüncü bilgi türünü eklemişlerdir: heyecansal bilgi yani sanatsal kavrayışın bilgisi. Ve bir büyük düşünürden bir tanımlama: «Canlı algılamadan soyut düşünceye ve buradan da pratiğe: İşte gerçeği tanımanın, bilgi edinmenin diyalektik yolu.» Bu tanımlamadan «pratik» sözcüğünü alıp yerine «şiir» sözcüğünü koyacak olursak, şöyle diyebiliriz: «Canlı algıdan soyut düşünceye ve buradan da şiire. İşte bilgi edinmenin bir tikel yolu.»

Tekrarlayacak olursak: şiir, bilginin tikel bir biçimidir. Bizim şiir tanımımız budur ve bu beş sözcükle bütün evreni kavrayabiliriz, kendi varlığımızın derinliklerine, karanlık dehlizlerine dalabileceğimiz gibi, nesnel gerçekler arasındaki, devinen, değişen ve üreten ilişkinin henüz dile gelmemiş anlamlarına da yaklaşabiliriz.

«İmge ve Serüvenleri» başlıklı dizi yazımızın en önemli yerine geldik. Bu yazılardaki başlıca amacımızı şöyle özetleyebiliriz: nesnel gerçekler, yansıma süreci, imge (felsefi, mantıksal ve ruhbilimsel) ve bilgi arasındaki diyalektik ilişkiden yola çıkarak sanatsal imge'nin bunların bir ürünü olduğunu göstermek ve dolayısıyla çağdaş gerçekçi şiirin bir imge kuramı'nı oluşturmaya çalışmak. Böylece, çağdaş gerçekçi şiir boyutlarını genişletecek, kendine ait olanı alıp anlatım olanaklarını olabildiğince çoğaltacak, insanı ve nesnel dünyayı tüm temel nitelik, görünüm ve bunların bütün ayrıntılarıyla birlikte kavrayabilecek; kendisi için her zaman büyük tehlikeler oluşturmuş olan kalıplaşmaları ve bunun sonucu olan renksiz devinimsizliği aşabilecek, ayrışık olan'ı (heterojen), bağdaşık olan'a (homojen) dönüştürebilecek ve kendini durmadan yenileyip aşarak değişen dünyanın yanında ve önünde yerini alabilecek; insanın bütün yeteneklerini kullanıp, insanın bütün yeteneklerinin gereksinimlerini karşılayabilecek.

Bütün sanat akımlarını incelediğimizde, bunlara özelliklerini veren olgunun, nesnel ve öznel gerçeklerin sanat yapıtına yansıma özelliklerinden kaynaklandığını görürüz; klâsikleri, romantikleri, doğalcıları, gerçekçileri, gerçeküstücüleri birbirinden ayıran, başka bir deyişle, bütün sanat akımlarının yapısında var olan gerçekçi gen'in yaratıdaki payını azaltıp-çoğaltan dürtünün, yansımanın niteliğini saptadığını, yansımanın niteliğinin de sanat yapıtının özgün karakterini belirlediğini görürüz.

Felsefe bağlamında «nesnel gerçeğin ansal (zihinsel, anlıksal) tasarımı» olan imgeler insana bilgi sağlar. Bilginin insan bilincinden bağımsız olarak insan bilincinin dışında var bulunan nesnel gerçeklikten insan bilincine duyumlar yoluyla yansıyan imgelerle oluştuğunu biliyoruz. İmgeler «nesnel dünyanın öznel yansısı» olduklarından «her imge öznelle nesnelin birliğidir.» Bu birlik'i oluşturanlardan «nesnel», insandan bağımsızdır, «öznel» ise insana bağlıdır, içsel, bireysel ve kişisel'dir. Bu nedenle, söz konusu birlik'in niteliğini öznel olan saptar, daha doğrusu öznelin bilinci saptar. Bunun sonucu olarak Ali ile Veli'nin nesnel gerçeklerden edindikleri imge ve bilgiler kendi özelliklerinin çizgilerini taşır. Nesnel düşünce, dış dünyadaki gerçeklerden yansıyan bir düşüncedir; öznel düşünce ise dış dünyadaki gerçeklerle ilişkisiz olarak insan zihninden doğan bir düşüncedir. Bununla birlikte öznel bir düşünce, gerçekler düzeyinde doğrulandığı zaman nesnelleşir. «Demek ki nesnel kavramı, bir nesneye bağlı insandan bağımsızlığı, bir özneye bağlı olarak da öznel olanın insandan bağımsız özdeksel temelini dile getirir.»[7] Öznel deyimi ise özneye değgin olan'ı dile getirir. Bu nedenle öznel ve nesnelin karşılıklı ilişkisinde insan bilincinin çok önemli bir yeri vardır. Çünkü bilinç, «insanın düşüncesi, duygusu, irâdesi, karakteri, heyecanı, anlağı, kanısı, sezgisi vb. gibi bütün anıksal süreçlerinin toplamıdır.» Nesnel gerçekliğin insandaki yansıtıcısıdır bilinç ve İNSANLARIN YAŞAMA BİÇİMLERİNİN ÜRÜNÜDÜR. Bilinç insanların yaşama biçimlerinin ürünü olduğuna göre, onların yaşama biçimlerini yansıtır. Ama bilinç sadece yansıtmakla yetinen BASİT BİR AYNA değildir. Diyalektik yolun bir ucunda bulunan bilinç nesnel gerçekleri yansıtırken dönüştürür. Diyalektik yolun bir ucunda bilinç, öteki ucunda da eylem vardır. Çeşitli yanlış anlamalar ve yorumlar, yolun iki ucu arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. Sanat yapıtında da biçim'i, dil'i ve içerik'i seçen sanatçının bilincidir. Demek ki doğru sanatsal imgenin oluşması için nesnel'le birlik oluşturup bir sanatsal bireşim yaratacak olan öznel'in bilincinin «doğru» bilinç olması gerekir. Bu noktada sorulması gereken bir soru var: «Doğru» bilinci, «doğru olmayan» bilinçten ayıran özellik nedir? Yanıt: düşünce ve duyguları gerçekler düzeyinde doğrulanan bilinç doğru bilinçtir. Ama doğru ile doğru olmayan arasında başka tonlar da vardır ve insanların politik, toplumsal ve sanatsal tercihlerini saptarlar. Aynı nesnel gerçeklerle karşı karşıya bulundukları halde, Sartre'ı Camus'den, Nâzım Hikmet'i N. F. Kısakürek'ten, Tevfik Fikret'i Mehmet Akif'ten, Ahmet Arif'i, İlhan Berk'ten, Ataol Behramoğlu'nu Ece Ayhan'dan ayıran şey kendi öznellikleri, kendi bilinçleridir.

Demek ki, bilgi, bilinç, imge, dil ve biçim arasında karakter saptayıcı çok önemli bir ilişki var. Bilincin ürünü olan düşünce, «dil»in dışında yer alamaz, var olamaz. «Anasına bak kızına al» der gibi «Diline bak ozanı seç!» diyebiliriz.

Osmanlıca «Aksetme, Aksettirme, Akis», Fransızca «Reflexion» anlamında kullanılan YANSIMA, bir maddenin etkisinde kaldığı maddeyi yeniden üretmesi özelliğidir. Yansıma ve yansıtma yeteneği, cansız doğadan en yüksek canlı varlıklara kadar bütün maddesel biçimlerin temel özelliklerinden biridir. Her madde biçimi başka bir madde biçimine yansır ve başka madde biçimini yansıtır. Örneğin, toprak, su, kaya gibi cansız nesneler güneşin ısı ve ışınlarını yansıtırlar. En gelişmiş yansıma organlarına sahip bulunan insan, bilincine yansıyan nesnel gerçekliği değişime uğratıp yeniden üreterek, içinde yaşadığı dünyaya egemen olur. Sanat da insanın dünyaya egemen oluş biçimlerinden biridir. Bir kez daha tekrarlayalım: «Bilgi, nesnel gerçeğin insan beynine yansımasıdır.» Ne var ki bu yansıma, bir aynanın bir cismi, ya da bir kayanın güneş ışınını yansıtması gibi değildir. İnsansal yansıtma iki evrede gelişir: I. Nesnel gerçeğin algılandığı duyum evresi. 2. Nesnel gerçekliğin dönüşüme uğratılıp yeniden üretildiği düşünce evresi. Ancak bu iki evreden sonra bilgi oluşur. «Bilginin kaynağı toplumsal pratik olduğu gibi amacı da toplumsal pratiktir ve doğru olup olmadığının ölçütü de toplumsal pratiktir.»[8] İnsanın beyni bilgi salgılamadığı, bilgi insan beyninde yoktan var olmadığı gibi, toplumsal pratiğin dışında da değerlendirilemez. Yukarda da aktardığımız gibi, bilgilenme süreci duyu organlarımızın aracılığıyla nesnel gerçekliğin algılanmasıyla başlar. Demek ki birinci evrenin eksiksiz oluşması için duyu organlarımızın normal ve yeterli çalışması gerekir. (Aşık Veysel, Beethoven gibi örnekler itiraz için yeterli örnek değildirler.) Ama duyumsal bilgi yetersiz bilgidir, nesnel gerçekliğin iç yapısını ve evrim yasalarını bildirmez. Ama duyumsal bilgi olmadan da nesnel gerçekliğin iç yapısının ve evrim yasalarının bilgisine ulaşılamaz. Bu nedenle, duyumsal bilginin tamamlanabilmesi için, duyumlarımızla algıladığımız gereçlerin usumuzda değişime uğratılmaları gerekir. Bu ikinci evrede, duyumlarımızla algıladığımız gereçler usumuzda kavramlaşır. Bilgilenme süreci böylece en ilkel duyumlardan en gelişmiş kuramlara kadar uzanır. Bu, tarihsel ve toplumsal bir süreçtir. Bu süreçte insanlar, kendilerinin dışında ve kendilerinden bağımsız olarak var bulunan madde evrenini kuramsal ve kılgısal etkinliklerinin konusu yapar ve onu bilim, ideoloji, din, sanat vb. gibi çeşitli toplumsal bilinç biçimlerine dönüştürüp yeniden üretir.[9] Bu süreçte maddesel olan, düşünsel olan'a dönüşür; ama düşünsel olanın da maddesel olanla denetlenip doğrulanması gerekir. Bilgilenme sürecinin duyumsal ve düşünsel iki evresi de birbirine sıkısıkıya bağlıdır. Duyumsal bilgide düşünsel ögeler olduğu gibi, düşünsel bilgide de duyumsal ögeler vardır. Düşüncenin gücü, duyumsal algının sınırlarını aşabilmesindedir. Ne var ki bu güç, duyumsal algılar olmaksızın gerçekleşemez. Bu yüzden düşünsel bilgi göreli bir bağımsızlık taşır. Daha açık deyimle, düşünsel bilgi nesnel gerçekliğe doğrudan doğruya değil, dolaylı olarak bağlıdır. Düşünsel bilginin bu göreli bağımsızlığı kimi bireylerde felsefi idealizmin, mistisizmin gelişmesine yol açabilir. Düşünce, nesnel gerçeği yansıtırken, nesnel gerçeklikten kopmak, bir takım kuruntular düşlemek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Yansıtmanın sağlıklı oluşması için, düşünceyle duyum, kuramla kılgı, soyutla somut, varsayımla nesnel gerçeklik arasındaki bağlantının kopmaması gerekir. (Dadaizm, lettrizm, gerçeküstücülük vb. akımlarda bu bağlantı kopmuştur.) Öte yandan, nesnel gerçeğin olduğu kadar bilincin de ürünü olan düşünce, öznel bakımdan bilince bağımlıdır. Bilincin nasıl oluştuğunu ve insanların yaşama biçimlerini yansıttığını biliyoruz. Düşünsel bilginin göreli bağımsızlığına koşut olarak sanatsal bilginin de göreli bağımsızlığından söz edebiliriz. Sanatçıların kişiliklerini oluşturan, işte bu göreli bağımsızlık alanıdır. Öyleyse, bir sanatçının yetiştiği toplumsal çevre, gördüğü eğitim, siyasal tercihleri, beğenileri, sanatsal amacı; bilinç bozukluğu (bilinç karışıklığı), ruhsal durumu, ruhsal bireşimi, ruhsal hastalıkları, ruhsal - cinsel konumu, cinsel bunalım ve bozuklukları, ilkin nesnel gerçeğin algılandığı duyum evresinde, ama özellikle nesnel gerçekliğin dönüşüme uğratılıp yeniden üretildiği düşünce evresinde etkin olacaktır. Bunun sonucu olarak, nesnel gerçekler insan bilincinde estetiksel imgeler haline gelirken, felsefi, mantıksal ve psikolojik imgeler sanatsal imgelere dönüşürken sanatçının özel konumu ve düşünsel - sanatsal bilginin göreli bağımsızlığı, insanlar arasından G. G. Marquez'i, Jean Genet'yi, Yaşar Kemal'i, Selim İleri'yi, Ezra Pound'u, Konstantinos Kavafis'i, Ataol Behramoğlu'nu, Ece Ayhan'ı, Hasan Hüseyin'i, Gertrude Stein'i ve Virginia Woolf'u ortaya çıkartacaktır.

Demek ki insan beyni ve bilinci nesnel gerçekleri bir aynanın herhangi bir nesneyi yansıtması gibi yansıtmıyor, bir dönüşüme uğratıyor ve biz de söz konusu dönüşümün niteliğini gerçeğin mihenk taşına vurarak anlıyoruz. Sanatçı da nesnel gerçekleri bir ayna edilgenliği ve devinimsizliğiyle değil, onları bilincinde harmanlayarak, dönüştürerek bir bireşim halinde yansıtıyor. Bu yansımanın yer aldığı «yapıt» için de gerçeğin mihenk taşına vurulmak söz konusu. Ama sanat yapıtının tikel konumunu unutmamak koşuluyla. Sözümüz nesnel gerçekleri ayna gibi yansıtan sanatçılardan dışarı; ötekiler için ne'yi ve nasıl yansıttıklarına bağlı sanatsal becerileri. Ve bu «ne»yi ile «nasıl»ı birbirinden ayırmak kesinlikle olanaksız; çünkü her ikisi birden tıpkı imge bağlamında nesnelle öznelin bir birlik oluşturması gibi, ne'nin temsil ettiği ÖZ ile nasıl'ın temsil ettiği BİÇİM bir birlik oluştururlar. Bu oluşum, yaşamın ve estetiğin mihenk taşına vurulur: işte o zaman sanatsal imge konuşmaya başlar. İmgelerin ana - baba yadsıdığı görülmemiştir. Yadsıma kurnazlığına girişenleri hemen ele verirler, ve biz de kimin ne yaptığını hemen anlarız. İmgelerin biçim ve düzeni, öz ve biçim sırasını bozanı bize haber verir. Gaston Bachelard'ın da dediği gibi, «Şiirsel imgelerin de maddesi vardır».[10] Sonuç olarak, ozan (sanatçı) nesnel gerçeği dönüştürür, yansımanın çiğnenmez yasası bu. Ama bu dönüştürmenin eylem ve süreci, aynı zamanda, ozanı da yansıtır, kimliğini oluşturur. Octavio Paz'ın dediği gibi, «Rimbaud'nun şiirleri Rimbaud'nun kendisidir... şairle sözü birdir.» Ama ozanın beyaz kağıdı acımasızdır, amansızdır, «Ne idiysen onu yansıyan / amansız bir ayna şu beyaz kâğıt. / Hayatın ne verdiysen odur / bu boşluk ne verdiysen odur / bu beyaz kâğıt.»[11]

(Sürecek)

1) Sanat Olayı, Sayı: 8.
2) Özgün metinde de fransızca olan cümlenin anlamı şu: «Oymağın (halkın) sözcüklerine daha katıksız bir anlam yüklemek.»
3) La Poésie Surréaliste, Jean - Louis Bédouin, Ed. Seghers. S. 14.
4) Gerçeküstücülük, S. Hilâv, E. Ertem, O. Kutlar. De Yayınevi, S. 14.
5) La Poésie Surréaliste, S. 14.
6) L'Art Poétique, Jacques Charpier-Pierre Seghers. E. Seghers. S. 20.
7) Felsefe Ansiklopedisi, Orhan Hançerlioğlu. (Yazımızda geçen tanımların çoğu için bu yapıt kaynak alınmış, aktarmalar yapılmıştır.)
8) Agy.
9) Agy.
10) L'Eau et Rêves, önsöz.
11) Yorgo Seferis. Çev: Cevat Çapan.

ustam bana güleç bir dünya yap

ali yüce

- A. Özkucur'a -

Gökler gümbür gümbür
Yağmur karla karışık
Gel birlikte içelim
Tenceremde sıcak çorba
Elimde ağaç kaşık

yaz kış soğuk sıçak kar
keçe kilim hasır çul çuval
yapı taş duvar kerpiç tuğla
çimento kum kireç harç mala
çatı kiriş kiremit çivi çıta
pergel cetvel köşe açı gönye
kapı pencere cam badana boya
ev kafes kuş küs barış buruş
uçmadım doya doya

Başıma taş yağar
eski püskü göklerden
Yere düşer ışık olur
Göllenir yüreğimde

doğa insan kafa el emek
ağaç yaprak tomurcuk çiçek
ekin arpa buğday un ekmek
tütün pamuk pancar fındık
kavun karpuz incir zeytin
üzüm pekmez şıra şurup bal
gül menekşe çiğdem papatya
ektim diktim baktım büyüttüm
koklamadım doya doya

Ben insanları sevince
Eğri büğrü göklerden
Yoluma diken yağar
Gül olur ayağıma değince

akdeniz akdüş masal gerçek
parıltı pırıltı meneviş ayna
kum kına ayak iz ılık ıslak
tuz balık kız saç yosun yosma
esinti ürperti çırpıntı çalkantı
ışık renk süt köpük dalga fışş
günaydın şiir hoş geldin doğa

Ustam bana
Güleç bir dünya yap
Bir kuş yap kocaman
Sığmasın yere göğe

notlar

ataol behramoğlu

kien'lik

Körleşme zor okunan bir kitap. Tipler kartondan kesilmiş gibi cansız, olaylar da yapay biçimde, zorlanarak uydurulmuş gibi. Groteskinde ve dilinde (sözgelimi Bulgakov'un Usta ile Margarita'sındaki) şiirden, büyüleyicilikten eser yok. Dâva'da ya da Değişim'de olduğu gibi, kahramanın daha çok bir simge olduğu Kafka anlatılarından da farklı bir yapıt. Çünkü sıradan, günlük yaşamda insanın başından geçebilecek birçok olay, karşılaşılabilecek bir çok kişi ve durum, bunlar arasındaki ilişkiler üzerine kurulmuş bir anlatı. Buna karşın, bir olay romanı değil. Öyküsü, son derece yalın, sıradan. Hatta belki bir öyküsü bile yok. Fakat (Türkçe çevirisinde 500 sayfayı aşkın) yapıt okunup bitirildiğinde, çağdaş dünya edebiyatının herhalde en ilginç tiplerinden birini, profesör Kien'i tanımış oluyoruz.

Öyküdeki, olaylardaki yapaylıklar, saçmalıklar, Kien'in yaşamı ve yaşadığı çevre olarak anlam kazanıyor. Saçma, uydurma bir dünyadır bu. Bir karabasan dünyasıdır, ama tam olarak o bile değil... Çünkü Kien, bu karabasan dünyasını algılamaktan, kavramaktan kaçmaktadır. Ve aslında Kien'in var olup olmadığı, bir varlığının bulunup bulunmadığı sorusudur, sorulması gereken... Çevirmen A. Cemal'in yazdığı önsözdeki bir alıntıda, yanıtlanıyor bu soru: «Canetti, ustalığı ancak Dante ya da Kafka ile ölçülebilecek alegorisine konu olarak bir bilginin fildişi kulesini seçmiştir... Gerçekliğn çok uzağında yaşayan bilgin'in, Prof. Kien'in tüm dünyası, kafasının içindedir, ama kafasının bir dünyası yoktur.»

Bu saptamayı biraz daha açmak istersek, Kien'in kişiliği konusunda romandaki şu satırların altını çizmemiz gerekiyor: «...varolabilme yürekliliğini taşımayan bir insan; çünkü dünyamızda varolmak, farklı olabilmek demekti; ama o tepeden tırnağa bir kalıptan, kurulmuş bir terzi mankeninden başkaca bir şey değildi... hep aynı boş tümceleri, kendisine zararı dokunmayacak tümceleri geveleyen bir manken...»

Kim bu Kien? Bir dil bilgini, bir kitap kurdu. Dışındaki dünyayla ilgisi olmayan biri. Hizmetçisi Therese'le evlenmese, basına geleceklerin hiçbiri gelmeyecek belki. Kendisinin dışında bir dünya olduğunun farkına varmadan, çalışma odasında, kitapçı dükkânlarında, kitaplarının ve yazılarının arasında sürdürecek yaşamını. Fakat acaba böyle bir insanın «kendisi» diye bir şey var mıdır? Bu sorunun yanıtını, yine romanda, bir başka «bilgin»in, Kien'in kardeşi doktor Georg'un tanımladığı satırlarda buluyoruz: «...gerçekten yalnız kalması, başka deyişle, kendi kendisiyle başbaşa kalması ise hiçbir zaman söz konusu değildi. Zaten bilgin'in özelliği budur; o aynı anda olabildiğince çok konuya eğilebilmek için yalnız yaşar. Sanki o koşullarda tek bir konuyla bile başbaşa kaldığında, gerçekten kendi olabilirmiş gibi...»

Profesör Kien, hizmetçisi Therese'le (bu korkunç varlıkla) evlenince, tanımadığı dış dünyayla ilişkisi başlar. «Bilgisizliğin, açgözlülüğün, nefret ve kıskançlığın» dünyasıdır bu. Orospuların, pezevenklerin, dolandırıcıların, ahlâksız Therese, cüce kumarbaz Fischer'le, emekli polis, sadist katil Benedikt Pfaff gibilerin dünyasıdır. Kien, Therese'den kurtulmak, eski «dingin» yaşamına kavuşabilmek için çırpındıkça, gömülür toplumsal ilişkiler bataklığına. Bu noktada, kitabın 1935 sonbaharında (Viyana'da) yayınlandığını belirtmek gerek. Almanya'da Hitler iktidardadır. Soyut bir toplumsal ortam değildir söz konusu olan. Yazar, belli bir tarihsel kesitteki toplumu ve insan ilişkilerini anlatmaktadır. Yapıtının önemi de, kuşkusuz, buradan gelmektedir.

Gülünç, alegorik, grotesk birtakım olaylardan sonra, hırsızlıkla suçlanır profesör Kien. Romanın belli başlı iki sorunsalının, «kitle» ve «aydın» kavramlarının bir arada işlenmesine olanak veren bir durumdur bu... «Dövülüyor Kien, pataklanıyor, ayaklarla eziliyor. Alanının kısıtlı oluşu nedeniyle kendisine vuranların duyduğu doygunluk kısıtlı kalıyor. Bu yüzden paçavra gibi suyunu sıkmak için bir araya geliyorlar. Suçlu olduğunu kendi de biliyor. Hiçbir şey söylememesinden belli. Tek bir söz çıkmıyor ağzından, gözleri kapalı, onları hiçbir güç açamaz...»

Kitabın başına konulmuş olan «Elias Canetti'nin Yaşamı» başlıklı kronolojik dizinde, 15 Temmuz 1927'de, Viyana'da Adliye Sarayının yakılmasına tanık olduğu, bunun Canetti'ye kitle üzerine önemli gözlemler yapma olanağı verdiği belirtiliyor. (Dilimize henüz çevrilmeyen asıl büyük yapıtının Kitle ve Güç adını taşıdığını biliyoruz.) Körleşme'de, Kien'in linç edilircesine dövüldüğü sahnelerde, kitle psikolojisi, etkileyici görüntülerle betimlenmektedir. Çok geçmeden, üniforma giyerek kaz adımlarıyla dünyayı fethe çıkacak sürü kitlenin psikolojisidir bu. «Kaba güç»tür. Önsözdeki alıntıda belirtildiği gibi, profesör Kien'in fildişi kulesi, bu kaba gücün önünde paramparça olacaktır. Çünkü öldürülesiye dövülürken de ağzından tek bir söz çıkmamaktadır ve gözleri hiçbir gücün açamayacağı biçimde kapalıdır... Kien, dışındaki gerçeği yok saymakla, onu görmezden, duymazdan gelmekle, bu gerçeğin etkisinin dışında kalabileceğini sanmaktadır. Bu duymamak, görmemek yöntemini, önce karısı Therese'e karşı uygulamış, belli bir başarıya da ulaşmıştı... Linç edilircesine dövülürken uyguladığı da, aynı yöntemdir...

Böyleco tanımlanan «körleşme» olgusu, romanın sonundaki cinnet sahnesiyle şöyle noktalanıyor: «Dışarda polis kapıyı vuruyordu... Kapıyı kırmak istiyorlardı. Ama bu iş kolay değildi. Kapıcı güçlüydü... Kitaplar raflardan yere dökülüyordu. Kien, uzun kollarını açarak kitapları yakaladı. Dışardan duymasınlar diye, çok sessiz hareket ederek, kitapları deste deste dairenin holüne taşıdı. Demir kapının önüne kule gibi yığdı. Korkunç gürültü beyninin içinde patlarken, kapının önünde dev bir siper ördü. Hol, ciltlerle doluyor, doluyordu. Merdiveni de getirdi. Kısa süre sonra tavana erişmişti. Odasına döndü. Boş raflar yüzüne bakıyordu. Yazı masasının önündeki halı, alev alev yanmaya başlamıştı. Mutfağın yanındaki küçük odaya gidip, eski gazetelerin hepsini sürükleyerek dışarı çıkardı. Açtı, buruşturup top haline getirdi ve her birini bir yana fırlattı. Merdiveni odanın ortasına, eskiden durduğu yere getirdi. Altıncı basamağa çıktı, ateşi izleyerek bekledi. Sonunda alevler kendisine eriştiğinde, yüksek sesle kahkaha attı; tüm yaşamında böyle gülmemişti.»

«Sonunda alevler kendisine eriştiğinde...» yapılacak başka bir şey de yoktu zaten.

SÖZCÜKLER
Jean - Paul Sartre
Çev: Bertan Onaran
Fiatı: 250

DOSTOYEVSKİ
André Gide
Çev: Bertan Onaran
Fiatı: 300

ALBERT CAMUS VE BAŞKALDIRMA EDEBİYATI
John Cruickshank
Çev: Rasih Güran
Fiatı: 350

BÜYÜYEN TAŞ
Albert Camus
Çev: Bertan Onaran
Fiatı: 150

- BAUDELAIRE: Jean - Paul Sartre/Bertan Onaran/250
- PYRRHUS İLE CINEAS: Simone de Beauvoir / A. Bezirci/100,-
- YABANCININ AÇIKLAMASI: J - P. Sartre / Bertan Onaran / 200,-
- DOSTOYEVSKİ'DEN SARTRE'A VAROLUŞÇULUK: Walter Kaufmann/ Akşit Göktürk/150,-

DE YAYINEVİ

Öykü

kum saati *

oktay akbal

Bir gün daha geçti, dedi. Geriye kaldı yirmi gün. Tam dört yüz seksen saat. Yirmi sekiz bin sekiz yüz saniye... Bir dakika, üç dakika, beş dakika, işte geçiverdi. Kum saatlerinde milyonlarca kum vardır. Ağır ağır akarlar üstten alta. Çocukken oyuncak bir kum saati armağan etmişlerdi. Ağabeyi tercümanlık yapardı, on sekizindeydi, ama babasından çok kazanırdı. Boyuna armağanlar getirirdi. Davul, gramofon, maymun. Hep Avrupa malı. İki de plağı vardı. Birini çok sevmişti: Valansiya. Hep onu çalardı. Hangi yıl? İlkokula başlayacağı yıl. Mazi tangosu duyulurdu her sokakta. «Mazi kalbimde bir yaradır» ne demekse? Mazi, kalp, yara? Geçmiş gitmiş, zamandı, mazi. Yani dün, önceki gün. Öyle çok gerilere gidemiyordu belleği. Arka sokağın çocukları ile Cüce Çeşme'nin çocuklarının taş kavgası. Bir de Şehzadebaşı ilkokulunun önünden geçerken birden sokağa fırlayıp elindeki lastik topu kapıp kaçan iki öğrencinin yarattığı korku. Küçüksu'ya, Çamlıca'ya yapılan aile gezileri. Mazi, buydu. Bir de «istikbal» vardı, yani gelecekteki zaman. Bilinmeyen bir şeydi bu. İçinde neler neler gizli, kimbilir! Okullar, acılar, sevinçler. ölümler. En çok ölümler var. Hani, karşı komşudaki, her gün penceresinin önünde oturup kahve içen Atiye teyze'nin bir sabah tahta bir kutu içinde sokaktan geçip gitmesi gibi...

Alt katta boş bir oda vardı. Konukların geceleme yeri idi. Kendine ayırmıştı orasını. Eski bir divan vardı. Bir de masa. Bütün oyuncaklarını o masada toplardı. Divana yayardı. Hepsinden bıkardı sonunda. Kum saatiydi en çok ilgilendiren. İki yuvarlak cam, arada bir ince geçit. Kumlar ağır ağır aşağıya akardı. Belli belirsizce. Baksan da göremezdin, anlayamazdın! Üç dakikada boşalırdı. Saat tutardı, hiç şaşmazdı. Yeniden altını üste getirir seyrederdi. Bir anlığına dalardı, kapı vurulmuş, bir kuş pencereye konmuş, bir ses duyulmuş! Başını çevirdi mi, herşey olur biterdi. Kum saatini boşalmış bulurdu. Zaman, böyle geçip giderdi hep. Saatler birden değişiverir. Bir hızdır ki yetişmek olanaksız.

Dört yüz seksen saat! Oysa kimi zaman saatler hiç ilerlemez. Geceleri uyanırsınız, bir acı dolmuştur, bir ağrı belirmiştir, belleğinize tatsız bir anı takılmıştır, eskilerin içinden bir gölge çıkıp gelmiştir hayaletler gibi... Durur o anda saat. Gözlerini yumardı. Uyku geri gelsin diye. Sabaha kavuşmak ilk aydınlığın pencereden görünüşü. Umut, mavilliktedir. Sonsuzluk, mutluluk güneşin beliren ilk ışıklarındadır. Öyle sayılır. Orpheus, kavalıyla uğraşır uğraşır güneşi dünyamıza getirmek için. Ama zaman bir türlü geçmez yine de. Geceyarılarından sonra bütün saatler durmuştur. Kaçıncı boyutun insanıdır şimdi o! Belki de boyutlar ötesi bir yerdedir bu tür hayalleri kurarken...

Oysa şimdi!.. Şimdi o eski anıları düşünüyor. Zaman bir dursa, Lamartine gibi «Ey zaman artık dur» dese. Kim durdurabilmiş ki! Bakıyor kum saatine. Nerden almış bu minyatür oyuncağı? Çocukluğundaki bile bundan büyüktü! Bir İtalyan kentinden almış olmalı. Canı sıkılınca oynardı onunla. Otel odasında, bir trende, hatta uçakta. Cebinden çıkarır, avucuna alır, tek tek kumların yukardan aşağıya dökülmesini izlerdi. Nice nice kum saatleri doldu boşaldı, doldu boşaldı. Dakikalar, saatler, aylar, yıllar. Kişi, birden yaşlanıvermiş bulur kendini. Nasıl olup bittiğini anlayamadan...

Dört yüz seksen saat var. Dört yüz seksen saat sonrası... Bir büyük demir kapıdan geçilecek. Ufak pencereli bir oda mı, yoksa kalabalık bir koğuş mu? Yepyeni yüzler. Hiç görmedikleri. Ciddi insanlarla ciddi konuşmalar. Kaç hafta kalacak orda? Oysa çocukluğundan beri korkar kapatılmalardan. Dar yerlerden. İlle kalkıp dolaşacak odadan odaya. Pencereden bakacak. Balkona çıkacak. Telefon edecek bir yerlere. Canı çekerse çarşıya kadar gidecek. Akşamdır. Sıcak bir Ağustos günü bitti bitecektir. Bir rakı içmeli. Biraz beyaz peynir, domates, biber. Uzaktan bir uçağın yaklaşan sesi. Banliyö treninin düdüğü. Pikaba Gershwin'in bir plağını koymalı. Ella'nın sesinden «Biri bana doğru geliyor» parçası. O eskimeyen genç kız sesi dolmalı eve. Sonra Armstrong'un «Santral Parkın Güvercinleri». Derken sevdiği kadının kurduğu sofra. Peynirler, salatalar, biftek. İkinci kadehi birlikte içmek. Uzayan, hep uzayan, hiç bitmeyen bir seviyi yaşamak.

Özgürlük müdür bunlar? Bu kadarcık bir şey midir özgür olmak? Bir bakış, bir gülüş, bir ses, bir telefon zili, dergide rastlanan bir dize, bir TV filmi... Özgürlük çok başka bir şey. Bunlar küçük insan yaşamının ayrıntıları. 'Bireysel tadlar, sevinçler. Özgürlük değil, hiç biri. Özgürlüğün ögeleri bunlar değil. İnsan tek başına nasıl özgür olabilir? Olsa olsa bencilliğin doyumudur. Böyle biri de gerçek mutluluğu bilmez. Ancak mutlu bir toplumda özgürlüğü tadar kişi. Kimbilir belki «içerde»yken daha özgür duyacak kendini. Sıkıntılar, acılar, özlemler içinde özgürlük nedir öğrenecek. Özgürlüğün avarelik, başıboşluk, bencillik olmadığını...

Kocaman bir koğuşta buldu kendini. Uzun yıllar öncesinde bir geceyarısında... Horultular vardı çevresinde. Ağır kokulu bir hava. Pencere yanındaydı yattığı yer. Üstte bir arkadaşı vardı. Herkes uyuyordu, bir o gözleri açık duruyordu. Bir şeyler anımsamak istiyordu. Ama bellek bembeyazdı. Hiç bir şey gelmiyordu gözünün önüne. Kalkıp dolaşsa! Olmazdı ki! Nöbetçi bir başkasıydı. Ne geziyorsun? derdi. Ah keşke kendisi olsaydı geceyarısından sonraki iki saatin nöbetini tutan... Bir sağa bir sola döndü. Bir lamba yansa tepesinde, bir kitap okusa. İzin verseler avluya çıksa, yürüse yürüse sonuna dek... Daha gençti o yıllarda, o askerlik günlerinde... Hiç değilse gündüzleri açık havada koşuyorlardı, oturup dertleşiyorlardı, izin günlerinde kasabanın çarşısına inip bira içebiliyorlardı, küçük derenin önündeki kahvede pişpirik, tavla oynayabiliyorlardı. Ya şimdi ne olacak? Ya dört yüz seksen saat sonrasında?..

Günler geçecek. Kum saatini kimse durduramaz. O gün gelecek. Sonra o gün geçecek. Başka bir gün, başka bir gece. Derken daha başka, daha başka, daha başka... Kum saatleri dolup boşalacak. Kimseyi dinlemeden, kimseye aldırmadan. Ezip geçecek zaman. Seni, beni, onu, bunu. En güçlüleri, en güçsüzleri. Acımasızca... Zaman, bir yerde bitmez. Bizim içindir zaten zaman. Kendi daracık yaşam süremiz için. Dünya hep dönecek. Yıldızlar gökyüzünde hep çakılı duracak. Arada, biri kayıverecek ordan oraya. Rüzgârlar çıkacak. Yağmurlar, karlar, soğuklar, sıcaklar. Bir kısır döngüde geçecek bunlar. Nedir zaman, dedi kendi kendine, bir döngü, bir kısır döngü... Ölümle, kendi ölümümüzle sona eren bir tatsız film.

(*) Yazarın bu ay içinde Varlık Yayınları'nda çıkacak Lunapark adlı kitabından.

sularla geldi sesin

ilhan özdemirci

Yanakların kar soluğu
kırmızıdan habersiz gül dudakların.
Bütün güzellik, bütün yoksunluk orda.
Düşlerimle yaşıyorsun
aşklarını orda sen.

Yaşamış
ve bitirmiş bir elin
toprağı ve zinciri,
bir elin sıcak mı sıcak.
Ordadır işte ekmeğin tadı.

Acı tenine yabancı bir renk.
Damarların orda irileşti
orda yeşerdi dalların.
Güneş altında ter öfkesi dolu teninle
sular iletti sesini,
o başlamış
ve bitmeyeni.

yapısalcılığın eleştirisine doğru-1

BİR BÖLÜMÜ HAZIRLARKEN

Avrupa'da (özellikle Fransa'da) 1960'larda uygulama alanı olarak yaygınlaşan ve tartışılan yapısalcılık, çıkışından daha değişik boyutlarda, daha doğrusu biri Amerika'da diğeri Avrupa'da öbeklenen birbirinden bağımsız iki ana doğrultuda gelişmiş. Bu gelişme sürecinde, yapısalcılık tartışılmış, eleştirilmiş ve yeni yeni konumlarda karşımıza çıkar olmuş (kuşkusuz bu devinim sürmekte). Ülkemizde de değişik faaliyet alanlarında gerek dilbilimde, gerekse bir çözümleme yöntemi olarak edebiyat eleştirisinde uygulamalara, kuramsal düzeyde diyebileceğimiz birtakım çalışmalara rastlanmakta. Bu faaliyetin gereği olarak da, son yıllarda değişik yayın organlarında yapısalcılık üzerine tartışmalar olmuş; gerek yapısalcılığın tanıtımında gerekse de eleştirisinde, gözlemlediğimiz kadarıyla çok yoğun bir çalışma gerçekleşmemiş. Ancak, yine de yapısalcıların ya da bunu bir yöntem olarak benimsemiş yazarların, yapısalcılığın ne olduğu konusunda, tanıtılmasında (yer yer övgüsünde), genel olarak yapısalcılığın eleştirisi'ne oranla daha ağırlıklı, daha niceliksel çoğunlukta çalışmaları olduğu görülmekte.

Böylece, kültürel faaliyet alanımızda, kimilerine göre bir kuram, bir yöntem, bir tarz olarak belirlenen Yapısalcılık'ın doğru dürüst ve derli toplu bir eleştirisi yapılamamış. Böylesine bir saptama yaptıktan sonra, amacımızı, yapısalcılık'ın «eleştirisini yapmak» olarak belirledik. Kuşkusuz çağımızda, yapısalcılık, varoluşçuluk vb. felsefeler, sanat - edebiyat kuramları / yöntemleri ve akımları vb. boy gösterecek ve uygulama alanları bulacaktır; böylesine gerçekleşen düşünce akımları kaba eleştirel yaklaşımlarla dışlanmamalı, tersine, çağın bilimsel felsefesini, yöntemlerini, kuramlarını başat ölçütler alarak değerlendirilmelidir. İki sayı sürecek olan **Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru** özel bölümü, bu ereksel edim göz önüne alınarak hazırlandı; yoksa amaç, daha önce de belirttiğimiz gibi, uygulama alanı bulan bu tür çıkışları «moda» diyerek neden - sonuçsuz hayır'lamak değil, anlamlı bir tartışma yüzeyinde başat ölçütler koyup nesnel olarak yargılamaktır.

Yanlış anlaşılmasın, bu yargılama bir bitmeyi / bitirmeyi ve tamamlamayı göstermez; çünkü, bunlar, kavram olarak bir görelilik taşır ve yeni bir sürece geçiştir. Tamamlamak dural bir konumdaysa, bitme / bitirme bir mutlaklaştırma olacaktır; bu da, «maddenin hareketinin (değişiminin) mutlaklığının» dışına taştığı sürece de, anti - diyalektiktir. Bu yüzden de, biz gerek yöntemsel olarak, gerekse de tamamlayıcı bir felsefe olarak diyalektiği başat bir ölçüt aldığımız için, hazırladığımız bölüme **Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru** dedik. Böylece yukardan da anlaşılacağı gibi, bu eleştiri'yi belirttiğimiz biçimde tamamlamak / bitirmek gelişmenin içinde olacaktır.

Çalışmamız, bu gelişmenin içinde bir başlangıç ya da (yineliyelim) bir tamamlama / bitirme olmamakla beraber, bizce bu gelişme içinde (kendi kültürel alanımızda) öncekilerine oranla daha derli toplu ve önemli bir «evre» olarak adlandırılabilinir.

Birbirini izleyen ve bütünleyen her iki bölümde de sürdüreceğimiz soruşturma, daha çok, yapısalcılığın yöntem mi, kuram mı sorununu, ülkemizdeki ve dışardaki konumu ve edebiyat ile ilişkisini belirleme doğrultusunda hazırlandı. Soruşturmamıza katılanlar: Hilmi Yavuz ve Afşar Timuçin; (ikinci bölümde ise) Aziz Çalışlar ve Sargut Şölçün. Özellikle, yapısalcılığı «kimi yazar ve bilim adamlarınca, bir yöntem çizgisinden uzaklaştırılarak bir dünya görüşü, bir öğreti, hatta bir yaşam biçimine» dönüştürülmesine karşın yapılan tartışmalardan, **La Pensée** dergisince yayımlanan (Sayı: 135, 1967) İki yazının çevirisi, R. Garaudy'in **Yapısalcılık Yahut «İnsanın Ölümü»** ve C. Parain'in **Yapısalcılığın Tarihe Bakışındaki Sakatlık**; L'Arc dergisinde kendisiyle yapılan bir söyleşide «yapısalcı, yönteminin sınırlarının bilincinde olduğu sürece yapısalcılığa kesinlikle karşı değilim» diyen, Sartre'ın yapısalcılık ile ilgili yanıtlarının çevirileri ve Veysel Atayman'ın iki bölümde yayımlayacağımız, yapısalcılığın genel konumu çevresinde ve tartışmaların ışığında daha çok yöntem / kuram ile bilgi / bilgi nesnesi alanında yapısalcılığı irdeleyen ve eleştiren **Yapısalcılıktan Çıkış** başlıklı çalışması, birinci bölümde yer alacak. İkinci bölümde, N. Avtonomova'nın yüzyılımızın başından bu yana insan bilimlerinde, doğa bilimleri yöntemlerini ödünç alma eğilimini ve bu doğrultuda Fransız yapısalcılığı örneğinde yapısalcılığı C. Lévi Strauss, J. Lacan, R. Barthes, M. Foucault'ya değinerek inceleyen **Fransız Yapısalcılığı; Yöntembilimsel Notlar'ının** ve B. Pingaud'un biraz yaşamöyküsel bir içeriği de olan C. Lévi Strauss ile ilgili **Nasıl Yapısalcı Olunur?** adlı denemesinin; I. Bauer'in daha önce yayımlanan (1975) **Yapısalcılık Tartışması Üzerine** başlıklı yazısının bir bölümünün çevirileri; Özdemir İnce'nin daha çok sanat - edebiyat bağlamında, yapısalcılığı konu edindiği **Yapısalcılık Karşısında Zorunlu Bir Alan Savunması** başlıklı tartışması, Cem Sofuoğlu'nun M. Zéraffa'nın «**Ordre mythique, ordre romanesque**» başlıklı yazısından yaptığı derlemesi ve Asım Bezirci'nin çok geniş bir şekilde hazırladığı **Yapısalcılık İçin Kaynakça**'sı yer alıyor.

Atilla Birkiye

yapısalcılık yahut "insanın ölümü"

roger garaudy

Artık Levi-Strauss'ın ortaya atmış olduğu savlar üzerine konuşup görüşmek aşaması geçmiştir. Şimdi, yapısalcılığın bir yorumundan temellenen kimi savların tartışıldığı bir aşamadayız. Bu yorumu ben soyut ve öğretisel diye niteliyorum. Bu yazıda, böyle bir aşamada, yapısalcılığa ilişkin sorunlar üzerine açılan tartışmanın, Fransa'da hangi koşullar altında geçtiğini belirtmek istiyorum.

hümanizma

Bu tartışma, hümanizma anlayışının gelişimine ilişkin temel bir sorun koyuyor önümüze. Şöyle özetleyebiliriz bu sorunu: Aşağı yukarı üç çeyrek yüzyıl önce, Nietzsche Tanrı'nın ölümünü haber veriyordu. Ne var ki, değerlerde bir nitelik değişmesi (mutation) yaratmak için, bu yeterli görülmedi: Üstün sayılan değerlerin hepsi, yani insanın kendini boyun eğmekle yükümlü saydığı o nedenlerin bütün hepsi, Deluze'ün yazdığı gibi, felsefeyi insanın uysallıklarının tarihi durumuna sokan, dünyanın o ikiye bölünmesinin (dedoublement) tümü, toptan yadsındı.

Gerek Tanrısal, gerek insansal üstün değerler adına yaşamın olumsuzlanması, felsefeyi baskıcı, tepkici (reactif), olumsuz bir güç durumuna sokar. Yaşamın, ama özünde olumlama ve olumsuzlamadan ibaret olan bir yaşamın düşünce ile özdeşliğini elde etmek için, Nietzsche'nin bize reddetmeyi salık verdiği bir olumsuzlamadır bu. Ona göre, sınırsız ve sonsuz bir olumlama ve ardı arkası kesilmeyen bir yaratı olarak «üstinsan» ancak, dünyanın böyle ikiye bölünmesini reddetmekle doğabilecektir. Ama bu üstinsan, her ne olursa olsun, yine de insan mıdır? Başka bir deyişle, bir insanlık tarihinin kurulmasına ve oluşmasına ön ayak olan tüm düşünce edimlerinin, tüm girişimlerin o kişilik-özeği (centre personnel) midir?

Nietzsche'nin getirdiği bakış açısından, insan hem bilgi-edinmenin öznesi ve hem de tarihin öznesi kalabilir mi? Özne olarak kendini, varlığını ortaya koyması, olumlaması, onun, hiçe saydığı yanılsamalar arasında yer almasını gerektirmez mi?

Yeni-yapısalcılık akımının bağlı olmakla övündüğü ikinci kaynak, Freud'tur. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünün ilanından, yapısalcılığın kimi soyut ve öğretisel yorumlarında rastlanan insanın ölümünün ilanına giden yol, Freud üstüne yapılan bir yorumdan geçer. Bugün, özellikle Fransa'da, bunun temsilcisi doktor Lacan'dır.

freud, newton ve darwin

Başvurulan temel kitap, Freud'un Psikanalizde Bir Güçlük başlığını taşıyan, 1917 tarihli bir kitaptır. Freud, «Kopernik ve Darwin'den sonra, insanlığın öz-saygısına üçüncü büyük yarayı açmış olmak» şansının psikanalizde olduğunu ileri sürer: evrenbilim ile dirimbilimin insanın öz-saygısında açmış olduğu yaralardan sonra, şimdi sıra ruhbilimin hor-görüsüne gelmişti. Freud düşüncesini şöyle geliştirir: Ptoleme'den bu yana geleneksel görüş, insanı kapalı bir dünyada yaşamaya alıştırmıştı. Gerçi bu dünyanın özeği (merkezi) de insandı; ama işe bakın ki, insansal dünya, Kopernik'in bulgusuyla birden özeğinden çıkıverdi (decentré): O zamana dek insan ile yeryüzünü, bir çeşit güven verici bir krizalit halinde içine kapatmış olan kıristal küreler sanki o anda parlayıvermişlerdi. Artık, insan ile gezegeni, samanyollarının ucu bucağı bulunmayan enginlikleri içinde minicik ve gülünç birer noktaydılar.

İkinci aşama: Bu insansal dünya, daha sonra, Darwin'in dirimbilimiyle bir kez daha özeğinden çıktı. Dirimbilim, Kutsal Kitabın yazdığına göre, insanın Tanrı ile 6000 yıldır sürüp götürdüğü diyaloğun kısa tarihi yerine: yaşamın bir çeşit yabanıl destanı olan o büyük zamanı getirip koydu. Bu destanda, Leaky'nin bugünkü kestirimlerine göre, iki milyon yıl tutan tarih ve insansal tarih-öncesi, gezegenimiz üzerinde yaşamın ve ayrıca gezegenimizin evren içinde oluş (génèse)'unun bütünüyle kat kat açılışı içinde artık yalnızca ikinci dereceden bir olay (oluntu)'dır.

Bu insansal dünya, son olarak bu kez de psikanalizin gelişiyle özeğinden çıktı. İnsan üstüne öyle bir imge yaratıldı ki, bu imge içinde, her yandan ve çok uzaklardan gelen çeşit çeşit kuvvet çizgileri ya da birtakım iplikler, denetimimizden kurtulmaya ve çözülüp dağılmaya her zaman hazır, acayip düğümleriyle bizim için bir ruh oluştururlar. Freud şöyle yazıyordu: Psikanaliz, ruhsal yaşamın gerekirciliğine beslediği inanla belli olur ve, geleneksel anlamdaki ussal ve ahlaksal insanın, düşüncelerinden ve edimlerinden sorumluluk taşıyan insanın bir imgelem ürünü (fiction) olduğunu açığa vurur. Birey, ahlaksal yükümlülük getiren isteklerle (instances) özdeşleşerek, benlik ideali (idéal du moi) diye bir özne yaratır. Böylece, üst-ben'in kurbanı olur. Bu üst-ben, der Freud, bireyin felsefi edintileriyle, eskil (archaique) kalıtıyla çok sıkı ve çok içli dışlı ilişkiler içindedir. Kısaca, bir yanda üst-ben ile, öte yanda, daha aşağı düzeyde bir ilk-ben (ça, soi) arasında, kişilik-dışının (superpersonnel) açık ve kesin buyrukları ile kişilik-altının (infra-personnel) devingenliği arasında, insan artık kendini özne ilişkileri içinde değil, yapı ilişkileri içinde belirleyebilir. Daha yüzyılın başında Jules de Gautier'nin yazmış olduğu gibi, ben, kıvamsız-kararsız bir görünüştür; karmaşık ve ele avuca sığmaz birçok güçlerin, sürenin herhangi bir uğrağında, kararsız bir denge içinde toplandıkları bir noktadır. İşte bu karışık yumak içinde Freud çözümleme yoluyla, bu güçlerin düğümlerini açmayı ve onları enerji ilişkileri ile yapı ilişkileri içinde kavramayı kendine iş edinir.

varoluşçuluk ve yeni bir moda

Fransa'da bugün bir felsefi «akım» değil, bambaşka bir şey, gerçek bir «moda» söz konusu. Çözümleyicilerin, ruhbilimcilerin, toplumbilimcilerin, budunbilimcilerin yapıtlarında hep o anlatılıyor. Yazın, plastik sanatlar, sinema, bugün, o özne yokluğu (absence du sujet) anlayışının somut anlatısı... Fahreinhart 45 filminin kimi parçalarını izlerken, sanki Foucault'un kitabının son sayfalarını duyar gibi oluyorum: «İnsan artık insan bilgisinin karşısına çıkan, ne en eski bir sorundur, ne de en çetin bir sorun. İnsan, yeni bir buluş (invention)'tur. Düşüncemizin kazıbilimi (archéologie) onun yakın bir tarihte bulunduğunu kolayca göstermekte, belki, yakın sonunu da» Foucault sözü şöyle bağlıyor: «İnsan, denizle karanın birleştiği sınırda, kum üzerine çizilmiş bir yüz resmi gibi silinip gidecektir.» Bir sorun böylece bize benimsettirilmiş oluyor: «İnsanın ölümü» sorunu.

Nasıl düşüldü bu duruma? Şu anda, en azından Fransa'da, hiç olmazsa üniversite öğrencilerinde ve genç filozoflarımızda, çok garip bir ani değişiklik görülmektedir. Şöyle açıklanabilir belki bu olay: Bir egemenlik sona ermek üzeredir, aşağı yukarı üçte bir yüzyıl sürüp gitmiş olan bir egemenlik: Varoluşçuluğun egemenliği. Fransa'da, Kurtuluş ertesinde, 1945-1946 yıllarında, Varoluşçuluk doruğuna ulaşmıştı. Bu «özne» yüceltisi, savaşta ve işgal altında kişisel saygınlığının bilincini ancak olumsuzlama ve başkaldırma yoluyla yaşayabilen bütün bir kuşağın gönlünü çelmişti. Diyeceğim, bu, artık yalnızca filozoflara göre bir dünya görüşü değildi, gençlerimizin büyük bir kesiminin yaşamış olduğu deneyime de karşılık veriyordu. Ne var ki, bir şeyler yapmak söz konusu olduğunda, varoluş felsefesinin insan bilimlerindeki güçsüzlüğü, hem kuramsal güçsüzlüğü, hem de kılgısal güçsüzlüğü ortaya çıktı. O zaman bir çekilmedir başladı. 1963-1964 yılları yöresinde dönemeçten geçilir. Eğer üçte bir yüzyıl boyunca, baş-sözcük, büyülü sözcük «öznellik» olduysa, şimdi büyülü sözcük artık «yapı» sözcüğüdür dense yeri. Tutup desteklerden birden karşısına geçme biçiminde böylesine bir yön değiştirmenin eşine bir de 19. yüzyıl başlangıcında rastlarız. O zaman, 18. yüzyılın baş-sözcüğü «mekanizm»di. Örgensel'in coşkucu teması buna karşı çıkarılmıştı. Ancak bunu hemen salt bir «moda»ya bağlayamayız. Hem kuramsal bir düş kırıklığından, hem de yaşanmış bir deneyimden ileri gelen, kökü derinde bir gerekliktir söz konusu olan. İlkin kuramsal düş kırıklığını ele alalım: Varoluş felsefelerinin insan bilimlerini kurmakta uğradıkları başarısızlıktan doğmuştur bu düş kırıklığı. Daha Varlık İle Hiçlik'te Sartre bir ahlak getireceğini söylemişti. Gelgelelim, Varlık İle Hiçlik yazılalı bir çeyrek yüzyıl olduğu halde, böyle bir ahlak yoktu ortada hâlâ. Diyalektik Usun Eleştirisi'nden sonra, bir insan biliminin temelini atacağını muştulamıştı; gelin görün ki bu temel de ortalıkta yoktu. Neydi bunun nedeni: rastlantısal nedenler dolayısıyla mı böyle olmuştu, yoksa köklü bir nedeni mi vardı bunun? Salt (özne) üzerinde durulması, insansal ilişkilerde nesnellik arama sorumluluğundan insanı kurtarıyordu; ama, buna karşılık nesnelleşmiş insansal ilişkilerin yapısal çözümlemesi

de, özellikle dilbilimde, ne denli verimli olduğunu tartışma götürmez bir biçimde ortaya koymuş ve gerçek insan bilimlerini kurma olanağını göstermişti. Kurumlardan, yapıtlardan ya da inançlardan oluşan dizgelerde yapıların araştırılması ve biçimlendirilmesi; kimi özellikler var olduğunda ötekilerin onlara zorunlu olarak bağlanmış olacaklarını hem açıklamak ve önceden kestirmek, hem de saptamak olanağını veriyorlardı. Kısaca bu durum, insan bilimlerine, doğa bilimlerinkine nerdeyse eşit değerde saygınlığı olan bir tüzel konum kazandırabiliyordu.

İnsansal gerçekliğin bu ayrıcalıklı uğrağına, nesnelleşmiş us ya da nesnelleşmiş bilinçdışı uğrağına, kısacası «yapı» uğrağına, her şeyi bir yana atıp bağlanmak ve başka her uğrağı, gerçekliğine varıncaya dek yadsımak hevesi artık herkesi sarmıştı.

Lévi Strauss

«Lévi-Strauss böyle bir hevese hiç kapılmadı», desek yeridir, ya da en azından, hiçbir zaman, tam olarak ona kaptırmadı kendini. Ondan hemen her zaman uzak kaldı. Araştırmalarının belli bir gerçeklik düzeyinde, yapısal dolayımlar düzeyinde yer aldığını; bir yanda yapıları doğuran, toplumların temel kılgı (praxis)'sı dediği şeyle, öte yandan bireylerin somut pratiği, yani bu yapılarca bilisi içine sokulan (informeé) pratik arasında bulunduğunu her zaman göz önünde tuttu. Akıl yolu da buydu: Yapıların değerini, incelemelerindeki saltık (mutlak) zorunluğu kabul etmek, ama, bu arada, yapıdan, kendisini doğuran gerideki insansal etkinliğe gitmekten ibaret olan bir başka tutumun olabilirliğini ve doğruluğunu boşlamamak; kısaca, Lévi-Strauss'ın yapısal yöntemle oluşumsal (génétique) yöntemin birbirini «tamamlayıcılığı» dediğini tanıyabilmek.

İmdi, her şeye karşın, Lévi-Strauss'a bağlı olmakla övünen kimseler de, bu kadarla yetinmedi. Bu kimseler arasında da ilk aklıma gelenler başta Foucault, sonra da Althusser'dir. Yapı, bilgi-edinmenin biricik ve her şeyi dıştalayan bir konağı yapılmak istendi. Benim soyut ve öğretisel yapısalcılık dediğim de bu.

Bu yapısalcı girişimlerin bugün kazandıkları çekiciliği, yalnız Sartre'ın varoluşçuluğunun insan bilimlerini kurmakta gösterdiği güçsüzlükten doğan kuramsal düş kırıklığı ile değil, bunun yanı sıra, yaşanmış bir deneyimle de açıklanabilir: Salt kitle haberleşme araçlarının, yani basının, reklamcılığın, radyonun, televizyonun, sinemanın değil; ayrıca, gerek ekonomik, gerek ahlaksal, gerekse siyasal amaçlarla bireylerin gelişimini koşullandırmak doğrultusunda bu araçları kullanan kurumların da taşıdığı korkunç güç, toptan, yeni bir fiili durum yarattı. Artık, en çok göze çarpan şey, yaratıcı uğraktan çok, bireylerin davranışlarını yapılarla koşullandırmak oldu bu durumda. Geçirilen deneyimin bu yanı bu soyut yapısalcılık girişimini açıklar gibi görünüyor. Şimdi sorun şu: İnsanın bu bir anlık geriye çekilmesi üzerine kuram mı yapmak, yoksa daha ötelere bakmak mı gerek? Diyeceğim: Bilimsel çözümlerimizde hemen dışsal koşullanmaya geçip de yeterince göz önünde tutmadığımız, ama kesinlikle tutmamız gereken, yapıyı, (Lévi-Strauss'ın deyimiyle) bir «dolayım-médiation» mı yapacağız, yoksa kısırlaştırıcı bir sapıklık (alienation) mı? Bence asıl sorun bu...

Yapısalcılığın güncel başarısının koşullarına ilişkin bu tarihsel yanları bağlayıp kapatmak üzere, bana temelli gibi görünen bir soruyu daha ortaya atmak isterdim: elbette, kimi dışsal görünüşler, az önce değindiğimiz o yaşanmış deneyim, yapısalcılığın öğretisel yorumunu doğrulamasalar bile, en azından açıklarlar bence. Çünkü, insanların günlük davranışında bugün sözünü geçirenin daha çok «koşullandırmalar» olduğunu gösterirler; bunlar ise, yaratıcı bir seçmenin sonucu olmaktan çok, bir yapı sonucudur. Peki ama, insanın tarihsel deneyiminin tek boyutu bu mudur hemen?

«Sanayi toplumları», adı verilen ülkelerde, bütün 19. yüzyıl boyunca ve giderek 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca, üretim güçlerinin gelişmesi, açılıp yayılma (extensive) ve birbirine eklenme (additive) yoluyla gerçekleşmiş olduğu doğrudur. Üretim güçlerinin yapısı hep aynı kalmıştır. Bu da, aşağı yukarı, şu olguyla kendini gösterir: En çok kâr getiren yatırımlar, bir yanda gitgide daha güçlenen ve karmaşıklaşan makinaları ve onun karşısında gitgide daha çok basit iş-güçlerini bir araya toplamaya yol açan yatırımlardı. Öyle ki, bu görüş açısından, böyle bir gelişmenin, sermayenin böyle genişletilmiş yeniden bir üretim biçiminin, insanı basit bir yapı sonucu, «çelik bir makinada etten bir ek parça» durumuna getirmeye yol açtığı doğrudur. Ama, 20. yüzyılın şu son üçte birinde de durum hâlâ aynı mıdır? Hiç de değil! (...) Her şeyden önce, yeni enerji kaynaklarıyla birlikte, üretim araçlarında bir değişme; sonra, sibernetik ve otomasyonla birlikte, emeğin yeni bir örgütlenmesi vardır. Buradan da, emeğin insansal, öznel etkenlerinde bir değişme kaynaklanmıştır. Öznenin, insanın, nesneye köle olduğu daha önceki sanayi toplumları konumundan yola çıkan, Rodovan Richta'nın deyimiyle, «nesne ile özne arasındaki ilişkilerin gerçek bir tersyüz edilmesiyle (inversion)» karşı karşıyayız. Ahlakı ilgilendiren bir görüş değildir bu; işletmelerin muhasebesinde ya da üstün yönetim (gestion optimal) araştırmalarında yeri vardır. İlk bakışta şaşırtıcı gibi görünen şu olguyu artık ortaya koyabilecek durumdayız: bundan böyle en ileri sanayilerde, en çok kâr getiren yatırımlar insana yapılan yatırımlardır. 20. yüzyılın son üçte birinde en önemli olgu belki budur. (...)

En kârlı yatırım insana yatırım olduğu zaman, sanayi emeği düzeyinde özne ile nesne arasındaki ilişkilerin yeni bir ters-yüz edilmesinin bağlı bulunduğu koşullar işte böyle yaratılır. Yeni bir öznelliğin gelişmekte olduğu meydanda; bu artık, ne Sartre'cı varoluşçuluğun bireysel ve çoğun metafizik anlamdaki öznelliğidir, ne eski hümanizmaların soyut anlamındaki (18. yüzyılda «insan doğası» diye anlaşıldığı gibi) bir öznelliktir. Tersine, yaratı işinde insanın gösterdiği anıklık (aptitude)'tır. Bunun koşullarını da tarihin kendisi yaratır; insanın yaratıcı yeteneklerinin gelişimini nesnel olarak zorunlu kılan, üretim güçlerinin yeni gelişimi yaratır.

İçinde yaşadığımız dönemin doğuş halindeki temel görüngüsü işte budur. İşin bu yanı konumuzdan uzakmış gibi gelir insana; ama, aslında onun özünü oluşturur. Çünkü, durum böyle olduğunda, bizim soyut yapısalcılarımızın yaptıkları kuramlaştırma, aşılmak üzere olan bir gerçekliğe ilişkin bir kuramlaştırmadır. Bundan böyle hiç çekinmeden onlara şöyle diyebiliriz: Sizler, daha şimdiden geçmişin adamlarısınız. Sizler, 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başında, başına buyruk hükmünü yürüten bir insanın durumu üzerine kuram kesiyorsunuz. Bilmiyorsunuz ki, onun, 20. yüzyıl sonunda doğup gelişmekte olan bir gerçeklikle artık alıp vereceği yoktur. Bundan böyle bizler, sizin yaptıklarınızda, insanın tarihsel gelişimiyle bugün erişilmiş olan düzeyde, insan bilimlerini oluşturacak bir yöntem görmüyoruz.

İşin bir ikinci yanını daha vurgulamakta bir sakınca yoktur sanırım: Bu soyut yapısalcılık, insanın rolünü yadsıdığı ölçüde: Foucault'un dediği gibi, «insanın ölümü»nü, ya da Louis Althusser'in değindiği gibi, «kuramsal antihümanizma»yı çağrıştırmak zorunda kaldığı sürece, yapısalcılığın kendi içinde, yapı ile tarih arasında bir çatışmanın doğduğu görülmektedir; bu da elbet kaçınılmaz bir şeydir. İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar; ama, bunu da, geçmişin yapılaştırmış olduğu koşullar altında yaparlar.

Yapı ile tarih arasında ayrılık nasıl doğdu? Yüzyılımızın bu alanda eğitim ve öğretim kitaplarını yazmış olan de Saussure ve Jakobson gibi büyük dilbilimcilerin ortaya attıkları savların yersiz bir genelleştirilmesinden kaynaklanır bu. Yapı ile tarih arasındaki kopukluk daha önceden Ferdinand de Saussure ile belirmeye başlamıştı kuşkusuz. Genel Dilbilim Dersleri adlı yapıtında art-zamanlı'nın yapısal olmadığını ileri sürmüştü. Bu soyutlama, bir soyutlama olduğu unutulmamak koşuluyla, tamamen doğruydu: O, eş-zamanlı dediği şeyi, yani tarih içinde o enine kesiti incelemekle yetiniyordu. Bu konuttan (postulat) yola çıkarak dilbilimde, son derece verimli bir biçimlendirme (formalisation) yönteminin temellerini, tartışma götürmez bir biçimde ortaya koymuştu. Tıpkı, Cuvier'nin saptanımcı konutlardan kalkarak canlı bir varlığın bütünlüğünü parçalarının herhangi birinden başlayarak yeniden kurması gibi. Daha sonra Lévi-Strauss yöntemi dürümledi (codifié); Trubetskoy ile Jakobson'un sesbilim incelemelerine dayanarak, yapısal çözümlemenin beş temel nitelikle tanımlandığını gösterdi:

1) Bilinçli görüngelerden, doğrudan doğruya görülmeyen, bilinçdışı, gizli olan yapıya geçmek;

2) Sözgelimi, bir toplumun yapısını toplumsal bağıntılarla karıştırmamak;

3) Yapısal yöntem, terimleri, birbirinden bağımsız kendilikler (entités) gibi ele alıp işlemeyi red eder; terimler arasındaki bağıntıları araştırmasına temel olarak alır;

4) Dizge, bütünsellik kavramının öncelliğini kabul eder;

5) Son olarak, genel yasaların ve bağlılaşıklığın (correlation) bulgusunu amaçlar.

Bu yöntemin desteğinde dilbilim, doğabilimlerinkini andıran bir kesinliğe kavuşmuştur. İlkin gerçek bir nesnellik kazanmış, daha sonra da yüksek bir biçimlendirme basamağına çıkmıştır.

Böylesine yüksek erdemleri, dilbilimi, öbür bilimler karşısında bir çeşit modellik yapmaya, öncülük rolü oynamaya yöneltmiştir. Daha önce Mauss da düşünmüştü bunu: ama, Lévi-Strauss'ta temel sav durumuna girdi. Şöyle yazıyor: «Sesbilim, toplumsal bilimler karşısında, örneğin, bir çekirdek fiziğinin sağın bilimlerin tümü karşısında oynamış olduğu yenileştirici rolü aynen oynamaktan geri kalamazdı.» **Akrabalığın Temel Ya-**

pıları'ndan Yabanıl Düşünce'ye ve Üzünç Tropikler'den Daldan Küller'e varıncaya dek, Lévi-Strauss, büyük bir incelikle, dilbilimsel modelin aktarılmasını yaptı. Böylece, bir dil kuramından bir akrabalık kuramına, bir us kuramına, bir söylen (mythe) kuramına ve son olarak toplulukların genel kuramına geçti.

Bu yöntemin verimliliği bizim üzerinde durmamıza gerek bırakmayacak denli apaçıktır. Lévi-Strauss benimsediği konutların bilincindedir. Lettres Française'de yaptığı bir konuşmada, kendisinin bir soyutlama yapmakta olduğunu, ama, incelemekte olduğu gerçekliklere daha başka yaklaşım yollarının pekâlâ yerinde olarak uygulanabileceği kanısında olduğunu belirtti. Bu noktada de Saussure'u kendisine örnek almıştı. De Saussure bilimsel araştırma alanının sınırlarını çizerken, bile bile ve çok haklı olarak üç yoldan bir kısaltma yapar: İlkin, toplumsal kurum olarak dili, öznenin bir işlemi (opération) olan söz (parole)'den ayırır; ikinci olarak, dili tarihinden ayırır; tamamen enine bir kesittir bu, ancak, yapıların bir soyutlama olduğu unutulmamak koşuluyla ve üçüncü olarak da, dili, yalnız kendi içkin yasalarına göre, dışsal görüngüleri hesaba katmaksızın, incelemek üzere, toplumsal bağlamından ayırır...

Lévi-Strauss yöntemini genelleştirdiğinde de ayni sakıntıyı gösterir. Sözgelimi, Collège de France'daki açış dersinde, herkes onun yapıya bir övgü düzeceğini beklerken, o tutar tarihin övgüsünü yapıverir. Sözlerini bağlarken de şunları ekler: «Tarih karşısındaki düşüncelerimizin bu açıklanması kimilerini şaşırtabilecektir. Çünkü, tarihe kapalı olduğumuz öne sürülerek zaman zaman bize takaza edilmiştir. Doğru, bizler hiç tarih yapmayız, ama onun haklarını da kendisine bırakmak isteriz.»

O araştırmalarında oluş (génèse)'dan çok, yapıya yakınlık duyar. Bu da onun hakkıdır. Tıpkı, fizikten çok matematik bilimlerini incelemek ya da toplumbilimden çok tarihi incelemek nasıl hakkı ise. Fakat, ancak şu koşulla: Bilinebilirin (connaissable) tümüyle kendi alanında içerilmediği anımsanmalıdır. Apaçık bir şeymiş gibi görünür bu. Ama, ne yazık ki, Lévi-Strauss'tan sonra gelenler bu apaçık hakikate yanaşmazlar. O Marksçılığın sözünü ettiği zaman çok saygılı bir dil kullanır; bu da bir rastlantı değildir. Giderek, Yabanıl Düşünce'de, açıktan açığa şöyle der: Benim yaptığım, üst-yapıların incelenmesine bir katkıda bulunma çabasıdır. Bu katkının bizler için büyük değeri vardır. Çünkü, dinlerin ya da sanatsal biçimlerin felsefi anlayışlarının incelenmesinde, hemen dışsal koşullanmaların araştırılmasına geçivermek sık sık yaptığımız bir iş. Ne var ki, bir öğretiyi «zaman içinde yerine oturtmak» çözümlemesini yapmak için yeterli değildir. Bizler, yapının içsel çözümlemesi üzerinde durmaksızın geçiyoruz. Geçenlerde Roman Jakobson Paris'e uğradığında gazetecilerle bir konuşma yaptı ve şunları söyledi: «Diller ile sanat üzerine çalışmak söz konusu olduğunda, bunların yapılarını kavramaya girişmemek, bilmem nasıl olasıdır? Yapıların dışında başka şeylerin sözünü edenler, bana kalırsa, bilim değil, söyleşi yapmaktadırlar!»

Bir öğretinin ya da bir sanat biçiminin, bir söylen'in bireşimsel bir modelinin kurulması düşüncesi, herhangi bir nesnenin bilimsel araştırılmasında bir ilk aşama, kaçınılmaz bir aşamadır. Kavramların sırasına göre bu titiz araştırmadan sonra ancak, dışsal koşullanmadan yola çıkarak açıklama denemesine girişilebilir. Sorun, bu yapısal yöntemi tarihsel maddeciliğin bir uğrağı olarak eklemlenmesini yapabilmektir. Lévi-Strauss ya da Jakobson gibi yapısalcılığın ustalarından kimilerinin ve sanatsal sorunlarda da, Francastel gibi insanların, içinde yapısal yöntemle oluşumsal yöntemlerin eklemleştiği bir çözümlemenin ne olduğu üzerine şimdiye dek bize kazandırdıkları bilgiyi göz önünde tuttuğumuz ölçüde, bu işi daha iyi yapmasını öğrenebiliriz.

Oluşumsal yöntemin örnek bir kullanılışını Henri Wallon'da görüyoruz. Onun Edimden Düşünceye adlı kitabı, bir yapısal yöntemle bir oluşumsal yöntemin o «birbirini tamamlayıcılığı» denebilecek şeyin, ruhbilim alanında en iyi örneğini vermiştir. Yapısal yöntem, Marks'ın kullandığı yöntemin dar ve mekanik bir yorumunu düzeltmekte yardım edebilir. Çünkü, içsel ve yapısal çözümlemenin, her türlü araştırmanın ilk ve zorunlu aşaması olduğunu bize ansıtır. Ancak şu koşulla ki, bu bilgi düzeyinin tek olmadığını da unutmamalı. Çünkü, tarihsel dizgeleri, kurumsal dizgeleri, yapıtları ya da inançları, koşullanmalarından ve tarihlerinden geçici olarak soyutlamak yoluyla, kendiliklerinde incelenmesi çok yerinde ise de; insanın incelenmesini, insansal yapıtların incelenmesine indirgemek yersiz ve yanlıştır. Yoksa, o zaman insan ancak nesnelleşmesi içinde görülür. İnsanın, insansal olan her şeyin üreticisi olduğunu unutamayız; dilleri yaratanlar insanlardır, söylenleri yaratanlar insanlardır, dinleri yaratanlar insanlardır ve son olarak toplumsal kurumları yaratanlar da yine insanlardır. İşte bunun için, eğer yapının sapık (aliéné) bir anlayışına varmak istemiyorsak, onda, bilimsel bir model görmeliyiz. Ricoeur'ün formülünü onaylayarak, Lévi-Strauss'ın dediği gibi, onda «öznesiz bir aşkınlık» (transcendental sans sujet) görmemeliyiz. Yapıda bu türden bir aşkınlık görecek yerde, insanın kurmuş olduğu bilimsel bir model görmeli ve ona varlıkbilimsel bir tüzel durum kazandırmalıyız. En büyük terslik de, yapı sözcüğünün bir ad olmasında; bir fiil (verbe) olsaydı, çok daha iyi olacaktı. Çünkü, ne zaman bir ad kullansak, onun arkasında hemen bir madde (töz) aramak isteriz; bu yüzden yapıyı bir nesne gibi görürüz. Oysa, o, özü bakımından bir edimdir ya da daha çok bir edimin «haberlesmesi l'information)'dir. «Haberleşme kuramı» (théorie de l'information) dendiği anlamda bir 'haberleşme'dir. Kısaca, yapısal çözümlemede, ürün uğruna üreticiyi ve üretim edimini gözden çıkarmamak önem taşır. Bu bakımdan, yapısal yöntemin ilk sınırı şu olmalıdır: Araştırmanın çok doğru ve verimli bir uğrağı olduğunu; ama, uğraklardan yalnızca biri olduğunu ve öteki uğrakları, özellikle, yapıdan, onu doğuran insansal etkinliğe yükselen uğrağı dıştalayamıyacağını unutmamalıdır. Yoksa, sapıklığı (aliénation) ve putlaşmayı göze almış olur.

michel foucault

Kültürün çeşitli düzeylerinde düzeni (ordre) bir şey, bir varlık ya da bir öz durumuna getirmek ve onu insansal pratikten koparıp ayırmak eğilimi, Michel Foucault'nun son kitabında apayrı bir parıltıyla kendini gösterir.

Foucault, 16. yüzyıldan günümüze değin, son yüzyılların Batılı geleneğinde bilginin birbirini izleyen üç yapısını betimlemek ve belirtmek istediğini söyler. Araştırmasının dayandığı ilkeye karşı çıktığımız yok bizim.

Yazar ilkin 16. yüzyıl sonuna dek egemen olan bilginin yapısını betimler: Bu, der, şeyler'in ve sözcüklerin tek-düze, alabildiğine geniş ovasıdır. 16. yüzyıla dek göstergeler şeyler'le bir bütün oluşturur; benzerlik ise, varlığın kendisiyle olan ilişkisinden başka bir şey değildir. Sözcükler, bütünleştikleri şeyler'in dokusundan, örgüsünden çıkarılıp alınmışlardır.

İkinci aşama: 16. yüzyıl sonunda ve 17. yüzyıl başında, bilgi anlayışının kendisinde derin bir dönüşüm gerçekleşir. Yeni olgu, dilin, şeyler'le olan akrabalık bağını koparmasıdır. Bu yüzden Foucault da, bilginin yeni yapısını, genel dilbilgisinden, doğabilimden ve değerli eşyaların çözümlenmesinden yola çıkarak belirtir.

Dil, bundan böyle, şeyler'le yeni ilişkiler kurmuştur. Eğer, 16. yüzyıla dek göstergeler (signes) şeyler'le bütünleşmiş idiyseler; şimdi de, tasarım kipleridirler; görülür'ün gösterilmesi olmuşlardır. Artık bir çeşit bölünme gerçekleşmiştir; şimdiye de sözcükler ile şeyler bir bütünlük oluştururlarken, bundan böyle göstergeler şeyler'in bir tasarımının göstergesi, görülür'ün bir gösterilmesi (designation) olurlar. Bu terim dizini doğabilim de örnek bir biçimde gerçekleşmiştir. Doğabilim, iyi kurulmuş bir dilin; yani, hem benim tasarımlarımın hem de dilyetimin (langage), çok genel bir düzenlenmesine olanak sağlayan düzenli bir dilin (langue) ilkörneğini oluşturur.

Foucault, değerli eşyaların çözümünün, genel dilbilgisinin ve doğabilimin, ortaklaşa bir yapısı olduğunu saptar. Değerli eşyaların çözümlenmesi, doğabilimle aynı genel-görünüme (configuration) uyar: Artık, şeyler'e değer kazandıran, metalin özünde yatan değer değildir, der Foucault. Le Denier Royal adlı kitabında Scipion de Gramont'un çok açık bir biçimde dile getirdiği savı aktarır: «Sikke, değerini, yapılmış olduğu metalden almaz; taşıdığı biçimden, yani prensin resminden ya da damgasından kazanır.» Böylece, metalin öz değeri konutu bırakılır. Bu da, tasarım sikke kuramının kotarılmasına yol açar.

18. yüzyıl sonunda, sözcüklerin ve şeyler'in tek-düze alabildiğine geniş ovası uğrağından sonra, bunun arkasından, şeyler arasında, bu bu şeyler'in tasarımları ve şeyler'i gösteren göstergeleri diye meydana gelen bölünme uğrağından sonra, bu bilginin üçüncü aşaması başlar. Bilgi bu kez de yeni bir kipte kendini gösterir: artık tasarım ve görülür düzeyinde yeri yoktur; gerçeğin yeni bir boyutunda, gizli yapısı boyutunda yerini alır. Foucault birkaç da örnek verir: Siyasal ekonomide, Adam Smith örneği; burada servet artık görülür, tasarımsal yanıyla, sikke olarak tanımlanmaz: gizli yanıyla, emekle belirtilir. Bilimin her dalında, bilgi biçim değiştirir. Siyasal ekonomide emek ve üretim, değişimin yerine geçer ve onu açıklar; dirimbilimsel örgenleşmeler canlı varlıkların içsel açıklama ilkesi olur ve artık Linné'ci tipte bir sınıflandırma değildir ve son olarak da dilyetisinin yapısı dilbilgisel dizgenin açıklaması olur. Burada, bilgi kip-

lerinin incelenmesine yapısal yöntemin bir uygulanışını görüyoruz. Batı düşüncesinin çeşitli uğraklarındaki üç bilimin ortaklaşa yapısını ortaya çıkarmak için Foucault'un yapmak istediğini; söz gelimi Dumézil'in söylenlerin araştırılması için yaptıklarını; sanatların incelenmesi için Pierre Francastel'in yaptıklarını; üst-yapıların bir incelenmesini bilimsel olarak hazırlayıp kotarmak doğrultusunda Marksçı araştırmacıların yapmamış olmaları gerçekten üzücü bir şey. Dedik ya, biz ilkenin karşısında değiliz.

Foucault'un kitabına iki dizi karşı çıkışta bulunacağım: Olgusal ve ilkesel karşı-çıkışlar olmak üzere.

İlkin, bir olgusal karşı-çıkış: Foucault'un o göz kamaştırıcı yapıtını üzerine kurduğu tarihsel temellerin yufkalığı. Kitap okunduğunda, insan nerdeyse estetik bir izlenim duyuyor. Kitaba gösterilen hayranlık, bir kesimiyle, sunuluşundaki ustalıktan ileri gelmekte kuşkusuz. Ne var ki, bu üç bilimin bu çeşit koşutlu bir tarihine ya da bu çeşit koşutlu arkeolojisine bu denli dizgeli bir biçim kazandırabilmek için, tarihi kıyısından köşesinden biraz değiştirmek gerekmiş. Sözgelimi, servetin, metalin öz değeriyle belirlenmesi gereken uğrak ile; sikkenin artık, değerin simgesel bir tasarımından başka bir şey olmadığı uğrak arasındaki geçiş sırasında, başvurulan yapıtlar ancak tarihsel kronolojinin köklü bir ters-yüz edilmesiyle bir değer taşıyabilmekte. Kitabın 187. sayfasında, Foucault, kendi savı için pek inandırıcı olacağını düşünerek, Scipion de Gramont'un kitabını aktarıyor; buna göre sikke artık, yalnız servetin göstergesidir ve kendi başına bir servet değildir. Ama birkaç sayfa ilerde de (195. s.) Foucault, Turgot'nun «Law dizgesi» üzerine yaptığı eleştiriyi aktarıyor. «Sikkenin yalnızca bir gösterge zenginliği olduğuna ve geçerliğinin prensin damgasına dayalı bulunduğuna, bu damganın da orada ancak onun ağırlığını ve değerini (titre) onaylamak amacıyla bulunduğuna; bu nedenle, sikke, ancak mal olarak, öbür malların göstergesi değil, ortak ölçüsü olduğuna» Law'ın inanmış olmasını doğru bulmuyor Turgot. Onun bu eleştirisi bizi yeniden mal olarak sikke düşüncesine, yani, sikkenin simgesel değerini prensin damgasından almadığı düşüncesine götürüyor. Şimdi, şöyle bir durum var: Turgot'nun yapıtı 1749 tarihli, yani 18. yüzyılın tam ortasında yazılmış; Scipion de Gramont'unki ise, 1620 tarihli. Öyleyse, Foucault'nun savı tümüyle gelip şu basit olguya dayanıyor: Bilginin katmanlaşmalarında bu dönemlemeyi yapabilmek için, kronolojiyi toptan alt üst etmesi gerekmiştir. Bu bir saygısızlıktır; ama tarihsel kronolojiye karşı alabildiğine saygısızlık etmek, bu soyut ve öğretisel yapısalcılığın şaşmaz ve can sıkıcı bir eğilimidir. Olgusal karşı-çıkış için, bu kadarı yeter.

Bir de ilkesel karşı-çıkışım var: Bence, bu daha önemli. Bu noktada, Sartre'ın (L'Arc) dergisinde yaptığı konuşmadaki eleştiriye ben de katılıyorum. Şunu saptıyor Sartre: Foucault, bilginin ardışık katmanlarını betimliyor; ama, işin özünü bize söylemiyor. Diyeceğim, bu katmanların birinden ötekine nasıl geçilir, bu geçiş nasıl açıklanacaktır? Bunu anlatmıyor. Bir yapıdan ötekine nasıl mı geçilmiştir? İşte bir örnek: Foucault, bilginin Batılı anlayışında, bakış açısındaki değişmenin bağlayıcı uğraklarından biri olarak, 1775'ten 1795'e uzayan dönemi saptar. Ama bu iki tarih arasında öyle bir dönem vardır ki, tarihte belli bir önem taşır. İmdi, Foucault, hiçbir uğrakta, 1789 Fransız Devrimi'nin, bu bakış açılarının değişmesinde oynadığı rolün ne olduğunu sormayı aklından geçirmiyor.

Fichte'nin yaşam öyküsünü yazdığında Guéroult gibi, ya da Hegel'in yaşam öyküsünü yazdığında Hyppolite gibi yazarlar, elbirliğiyle şu noktayı vurgularlar: Fransız Devrimi, bu dönem filozofları için büyük bir metafizik deneyim olmuştur. Foucault ise atlar bunu. Sözü geçen devrim olayı, onun için, yapıya göre bir karışıklık (perturbation) bile değildir. Marksçılık konusunda da aynı tutumu sürdürür. Foucault, Batı bilgisinin köklü düzeyinde Marksçılığın hiçbir gerçek kopukluk getirmediğini söyleyerek onu eleştirir: «Marksçılık, 19. yüzyıl düşüncesinde, suda balık gibidir, dışarı çıktığında hemen soluğu kesilir...»

Foucault'nun tarihe karşı duyduğu saygısızlığı göstermek için, sırası gelmişken, bir saptamayı daha ekleyeyim: 19. yüzyılın bilgi anlayışına değinirken şöyle der o: Bu anlayış gizli yapı araştırmasıyla belirginlik kazanır. Peki ama o zaman Auguste Comte'u nereye oturtacağız?

Şimdi de ikinci karşı-çıkışıma geliyorum: Foucault, bir yapıdan ötekine nasıl geçildiğini bize açıklayamaz. Çünkü, yapı onda, insana tümüyle yabancıdır. Yapılara değinir de, onları oluşturan insanları bir kez bile anmaz. Meryem Ana'nın bakire gebeliğindeki gizdir sanki bu! Yapılar gerçekten gökten zenbille inmiştir ve nerden çıktıkları bir türlü anlaşılmaz! Aralarında birbiriyle sıkıca bağlı kavramlar vardır, ama, bunların nasıl doğdukları asla bilinmez! «Tarihselciliğe» karşı savaşım vermek bahanesiyle yola çıkılır, kavramın nereden geldiğini artık anlayamayacak duruma gelinir. B. Paul Ricoeur'ün değindiği o ünlü «öznesiz aşkınlık» formülünü yine karşımızda buluruz. Foucault'da, insanın rolünü tümüyle dışta bırakma söz konusudur. Bu dıştalamayı da haklı çıkarmak için, insanın, 18. yüzyıl sonu düşüncesinin bir yaratısı, Rousseau ile Kant'ın bir yaratısı olduğu düşününe bel bağlar: «18. yüzyılın sonuna dek insan yoktu; yaşamın gücü, emeğin verimliliği ya da dilyetisinin tarihsel derinliği de yoktu.» Foucault sonra da şu düşünüye varır: İnsan bilimi ancak, insan var olmaktar çıkınca, var olabilir. İnsan bilimlerini kurmak için amma da garip bir yol! Ne yapalım ki, Foucault'un ileri sürdüğü de budur: «Günümüzde, artık, ancak, yitik insanın bıraktığı boşluk içinde düşünce yürütülebilir.» (s. 333.) Üst perdeden de şunları ekler: «İnsandan, onun yeryüzündeki egemenliğinden, ve kurtuluşundan hâlâ dem vurmak isteyenlerin tümüne felsefi bir gülücükle karşılık vermekten başka bir şey yapılamaz.» Foucault'nun vardığı sonuç da şu: «İnsan dilyetisinin iki kipi (modes) arasında bir şekil (figure) olmuştur, insan bir buluştur (invention); düşüncemizin kazı-bilimi onun yakın bir tarihte bulunduğunu kolayca gösterir, kim bilir, yakın sonunda da, insan yok olacaktır.» (s. 396.) Bu söylediklerini doğrulamak için de, Batı geleneğinde bunun her zaman böyle olduğunu, söyler: «Dinsel ahlaklar dışında, Batı yalnızca iki ahlak biçimi bilir: Biri eski ahlak, öteki çağdaş (yeni) ahlak. Eskisi, Stoacılık ve Epikürcülük biçimiyle dünya düzenine eklemlenir ve onun yasasını ortaya koyar; yenisi, her buyrultu (imperatif) düşüncenin ve onun deviniminin içinde yerleşip kaldığı sürece, düşünülmemişe (impensé) el koymak amacıyla hiçbir ahlakı kesin bir dille ortaya koymaz.» Hıristiyanlığın bıraktığı tüm kalıtı, «dinsel ahlaklar dışında» gibi üç sözcükle, bir omuz silkeleyişiyle böylesine kolayca reddedivermek, doğrusu ya, bence pek garip bir tutum! Tarihe karşı bu şekilde davranılamaz; çünkü, nerden baksanız, onun Antik ahlak, Stoacı ya da Epikürcü ahlak dediği ile çağdaş ahlak adını verdiği arasındaki boşluğu dolduran, kesinlikle yine o Hıristiyan düşüncesidir. Laikleştirilmiş biçimiyle de olsa, giderek Hıristiyanlığa açık bir gönderme olmadan da, olup-bitenler yine bu Hıristiyanlık içinden geçerek kotarılmıştır. İnsan 18. yüzyıl sonunun bir yaratısıdır dediğinde, ben Foucault'ya şunu sormak isterdim: Aziz Augustin'in İtiraflar'ını, hatta, önce Tanrısal kişi kavramından, daha sonra Kristoloji'den yola çıkarak insansal kişi kavramına varan Yunan Babalarının araştırmalarını nereye oturtacaksınız? Bunlar da mı 18. yüzyılın bir buluşu? Ona kalırsa, «cogito» bile insanın yokluğunu gösteren bir model: «cogito», der, «tasarımlar dünyası içinde yapılan bir seçmedir.» «Cogito»dan özneye yapılacak her türlü göndermeyi dışta bırakmak ve içlilik (interiorité) boyutunu ya da özgürlük boyutunu «cogito»nun dışında tutmak... Yok, yok, böyle bir yorumun sorumluluğunu ben. Foucault'ya bırakıyorum. Çok iyi anlaşılmaktadır ki, bu koşullar altında, insanın yokluğu (absence) tarihin akışını anlaşılmaz hale sokmaktadır. Zincirin iki ucunu şimdi yeniden ele almak istersek, diyeceğiz ki: Eğer artık kendi tarihlerini yapanlar insanların kendileri değilse, geçmişle yapılaştırılmış koşullar altında yapsalar bile bunu, diyalektik tıkanıp engellenmiştir...

Sorun, yapı uğrağının, kavram uğrağının taşıdığı büyük önemi yadsımak değil, bunları soyut bir biçimde ele alıp işlememek; yapıdan, onu meydana getiren insan etkinliğine her uğrakta yükselmesini bilmek; zincirin iki ucunu, yapı uğrağı ile özgürlük uğrağını, zorunluk uğrağı ile insanın yaratıcı etkinliği uğrağını elde tutmaktır...

Şimdi başlangıç noktamıza dönerek şöyle diyebileceğiz: Soyut ve öğretisel yeni-yapısalcılığın bu kuramlaması 19. yüzyıldan bize kalıt olarak geçen tipteki sanayi toplumlarının görünümlerinde, anamalcılığın insanı sokmak istediği ve istemekte olduğu duruma kesinkes bağlıdır. Karşımızda, aşılmak üzere olan bir gerçekliğe ilişkin bir kuramlama vardır: Yalnızca tarihi temellendirmeye değil, eylemsel, kılgısal bir yaşamın zorunluluğunu da temellendirmeye gücü yetmeyen bir öğreti. Sonunda, yeni bir bilimcilik adına, yeni bir olguculuk adına, yapıların ve insanı dıştalayan bir kavramın soyut gerekirciliğine gelir dayanır.

İçinde yaşadığımız dönemde böyle bir anlayış, nesnel/tarihsel bir gerçekliğe denk düşmek şöyle dursun; ayrıca, onunla çelişir de. Çünkü o, bu gerçekliğin gerisinde kalır...

Çeviren: Yakup Şahan

yapısalcılığın tarihe bakışındaki sakatlık

charles parain

Anlam karışıklığının baş edilmez bir hal aldığı bir tartışma varsa, o da, tarih karşısında yapısalcılığın tutumu üstüne uzayıp giden tartışmadır. Bir terimin içeriği çok bulanık bırakılırsa ya da açıklığa kavuşturmak zahmeti göze alınmazsa, artık o rahatça kullanılabilir, tıpkı, seçim çekişmelerinde konuşmacıların demokrasi, özgürlük ve adalet sözcükleriyle birbirilerine veriştirdikleri gibi. Topu at atabildiğine! Tarihin başına gelen de bu.

1966 Eylülünde Evian'da yapılan VI. Uluslararası Toplumbilim Kongresi'ne ilişkin düşüncelerinde, Serge Jonas, gerçekte pek karışık görünen genel durumu şöyle özetler: İki temel eğilim karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır: Biri, işlevci yapısalcılık, her türlü tarihçiliği dıştalamakta, biçimci ve soyut kavramlaştırmadan esinlenmekte. Öteki, çeşitli akımların bir araya gelmesinden oluşmakta, ancak, bunların hepsi de tarihe başvurma savındalar. Şunu da ekler: «Toplumbilimsel yapısalcılık şemalarına uyan, hem Amerikan hem de Avrupa toplumbilimcilerinden gelen bildirilerin sayısı kabarık olmasına karşın, tarih'e gösterilen ilginin yeniden canlanması, bu okulun gerilemesine işaret sayılsa yeridir. Sonra şu nokta da unutulmamalı. Yapısalcılığın Batı Avrupa genelinde tutulup yaygınlaşması, Birleşik Devletler'deki başarısından onbeş yıl sonra olmuştur; üstelik, bugün yapısalcılık günden güne daha çok tartışma konusu olmakta orada.»[1]

Pierre Burgelin tanıda daha açık ve kesin; Foucault'un doğru bilgi (episteme) üstüne savını ele alır, onu, belli bir süre içinde, tarihsel önsellerin belirlendiği, yani bilginin olabilirlik koşullarının ve düzenleme ilkelerinin belirlendiği bir alan olarak açıklar; sonra da onu oldukça hırpalar: Bu filozofun tarihi ve onun sürekliliğini küçümsemekle övündüğünü, ne öncülerin araştırmalarını ya da çağdan çağa devredilen buluşları, ne de EPISTEME'nin[2] yadırganlığına fazla bir yer vermekten bizi alıkoyan «eskillikleri» kabul ettiğini ileri sürer. Yapısalcılığın başka bir hayranında da tanı yine aynıdır, yalnızca işe biraz övgü karıştırılmıştır; evrimciliğin kötülüklerinden sakınmasını bilmiş olmanın erdemi görülür onda: şunları yazar: «Yapısal çözümleme, nesneleri, kendi kurduklarından daha geniş bir dizgeye sokmaksızın betimler ve sınıflandırır. Dilbilimden kaynaklandığı için de, artsüremliliğin yanında eşsüremliliği küçük görmekten çekinir; bilindiği gibi, bu küçümseme Hegel'i, Spencer ve Marks'tan bu yana tinsel bilimlerin içine düştüğü en büyük aldanış olmuştur.»[3]

Ne var ki, yapısalcılar hiç de böyle anlamazlar onu. Yapısalcılığın haklı olarak en yetkin sözcüsü ve kuramcısı sayılan Jean Pouillon, yapısal çözümlemeye sık sık yöneltilen şu eleştirinin şiddetle karşısına çıkar: Yapısalcılık olup bitenlerin bir tek yanına bakar, kısaca, tarihi bilmezlikten gelir ya da onda bir yanılsamadan başka bir şey görmez.[4] Bu sava karşı onun getirdiği yanıt da, ne çare ki, soyutlama oyunları sınırını aşamaz. Başka başka bütünlükleri (ensembles) birbirine göre değişkenler gibi göstermeye yarayan bir araç diye niteler yapıyı: Bir ve aynı bütünlüğün ardışık durumları söz konusu olduğunda, yapı, tarihsel açıdan gerçek dönüşümlerin dayandığı kural, bir işleyişin ve bir oluşumun nedeni olacaktır artık.[5]

"Değişmenin öncelliğinin ilânı doğal bir şey; gelgelelim Cl. Lévi Strauss'un buna karşı gösterdiği tepkiler, kolayca akıl erdirilecek cinsten değil: öylesine değişik bir biçimde farklı ya da bir tutumdan ötekine öylesine değişik düzeylerde ki..."

Lévi-Strauss daha kararlıdır ve daha somut bir umut getirir; yapısal diyalektiğin tarihsel gerekirciliğe ters düşmediğini, tersine, onu zorunlu kıldığını ve ona yeni bir araç kazandırdığını ileri sürer. Sırası gelince, Malinovski yolundan gelen işlevcilere karşı, terimlerin tüm klâsik anlamında, tarihin savunucusu kesilir: «İnsan, bir toplumun içinde bulunduğu anla kendini sınırlarsa, ilkin, bir yanılsamanın kurbanı olur; çünkü, her şey tarihtir; dün söylenen tarihtir; bir dakika önce söylenen de tarihtir. Sonra da, her şeyden çok, o içinde yaşadığı anı bilemiyecek duruma düşer; çünkü, içinde yaşanılan anın öğelerini ölçüp tartma ve herbirini kendi ilişkileri içinde değerlendirme olanağını yalnız tarihsel gelişim verebilir.»[6]

Getirdiği o umuttan ne haber? Tarihin savunulması nasıl sonuçlandı? diye sorulacak elbette. Cl. Lévi-Strauss'ın yapıtı, önem ve etkisiyle anıtsal bir yapıt; yazarının hem kavgacı hem de içine kapalı güçlü kişiliği dolayısıyla, yüksek düzeyde örnek bir yapıt, yukarıdaki sorunun yanıtını işte böyle bir yapıt içinde, bir hayli dikkatle araştırmak gerekecek.

CL. LÉVİ STRAUSS VE TARİH

Bu yapıtta çeşitli görünümleri birbirinden ayırdetmek zorunluğu var, çünkü, herbirinde, gerçek kararsızlıklar işin içine karışır. (Belki de, Lévi-Strauss'ın tarihle olan ilişkilerinde, ilerde daha da açık görüleceği gibi, çeşitli düzeyler söz konusudur.)

İlkin, yöntembilim alanında kaçamaklı bir tutum var. Birleşik Devletler'de yapısalcılık konusunda açılan tartışmanın giderek büyüdüğü bilinmekte, günümüz Fransız yapısalcılarının en ünlüsü bile artık bunu bilmezlikten gelmiyor, umursamazlık da edemiyor.[7] 1955'de Murdock, kısır ve dural yapı kavramının bırakılıp, süreçlerin incelenmesine dönülmesini önerdi, çünkü, insanı örgensel ve dirimbilimsel evrimi içinde, toplumu kültür, kültürü tarih, tarihi de birey içinde yerli yerine oturtmak, ancak böyle bir inceleme yoluyla olabilirdi. 1960'ta Evon Z. Vogt, Amerikan insan biliminin değişmeyi hem ayrışık bir ilke, hem de içsel ama patalojik nitelikte bir görüngü yapmak yanılgısına düştüğünü vurguladı. Doğa bize her zaman değişmeden başka bir şey göstermediğine göre, değişmenin öncelliğinin kabul edilmesi gerekirdi, dolayısıyla, yapı da, gözlemci için, devingen bir gerçekliğin bir anlık ve «yapay» kavranışını yansıtan bir tarz sayılmalıydı.

Değişmenin öncelliğinin ilânı, doğal bir şey; gelgelelim Cl. Lévi-Strauss'ın buna karşı gösterdiği tepkiler, kolayca akıl erdirilecek cinsten değil: Öylesine değişik bir biçimde farklı ya da bir tutumdan ötekine öylesine değişik düzeylerde ki...

1956'da, Uluslararası Toplumbilim Defterleri'nin[8] 19. sayısında, Haudicourt ile Granai'nin yaptığı eleştirilere yanıt vermek zorunda kaldı. Ona göre bu iki yazar, yapısal çözümlemenin, dilbilimci gibi budunbilimciyi de eşsüremlilik içine hapsettiğini böylece «ele alınan her durum için başkalarına indirgenemeyen bir dizge kurmaya», dolayısıyla.. «tarih ile dilin evrimini yadsımaya» ister istemez yol açtığını ileri sürüyordu. Sonra, 1949'da Fransızcaya çevrilmiş olan, Jakobson'un ünlü bir yazısını onların karşısına çıkardı. Burada adı geçen dilbilimci şu açıklamada bulunuyordu: Dural olan ile eşsüremliliği eşanlamlı sözcükler saymak büyük bir yanılgı olur. Çünkü, dural kesit bir imgelem işi, düşsel, kurmaca bir yaratıdır ve devinim algısı eşsüremli görünümde de vardır. Demek oluyor ki, artsüremlilik ile eşsüremlilik arasındaki karşıtlık büyük ölçüde bir kuruntudur; sırf, araştırmanın ilk aşamalarında bir işe yarar.

Doğru söze ne denir! Ama, iş bununla bitmiyor; asıl sorun şu: Yapısal çözümleme devinim algısını var edebilir mi, ederse, nasıl eder?

1959'da, Cl. Lévi-Strauss, Amerikan insan bilimcilerinden Murdock ile Vogt'un koydukları tavrı andıktan sonra, böyle bir olasılıktan kuşkulu görünür: «Süreç kavramını reddetmeyi düşünmüyorum, dinamik yorumların önemine de bir diyeceğim yok. Ancak, beni düşündüren bir nokta var: Süreçlerin incelenmesiyle yapıların incelenmesini birbiriyle dayanışıklı olarak yürütme savının kökü, en azından insanbilime, pek ince eleyip sık dokumayan bir felsefeye varıyormuş gibi geliyor bana. Bu felsefe, bizim için de işlendiğimiz özel koşulları hesaba katmaz.»[9] Sonra da şu değerlendirmeyi yapar hemen: Yapılar ancak dışardan yapılan bir gözlemde ortaya çıktıklarından, toplumsal görüngülerin yapısal düzenlemelere boyun eğdiklerini anlamak için insanbilimcileri beklemek gerekti. Oysa, bu gözlem de süreçleri asla kavrayamaz; çünkü süreçler, «bir zamansallığın bir öznece özel olarak nasıl yaşanmış olduğunu» gösterir. Süreç ancak, üyesi olduğu toplumun tarihsel sürecine katılan bir özne için var olabilir. Ayrıca, belli bir topluluk

için de, süreçler, var olan birey sayısı kadar denmese de, en azından, toplumsal ve siyasal bağlılıklar (appartenances) kadar çok ve birbirinden ayrımlıdırlar. Bu ayrımlı süreçlerin oluşturduğu birbirine indirgenemeyen deneyimleri, ancak daha sonra yürütülecek olan tarihsel bir düşünce tarzı, tanıkların yapıtı olan belgelere dayanarak bütünleştirebilir. Dahası da var: Tarihçinin kendisi de, burada, kendine özgü tarihsel görüşü olan bir topluluğun üyesidir.[10-11]

"Anlaşıldığına göre Cl. Lévi Strauss, bir budunbilim uzmanı olarak, tarihle; diyeceğim, toplumsal bilim olarak tanımladığı biçimiyle tarihle hiçbir alıp vereceği olmadığı düşüncesinde."

«YABANIL DÜŞÜNCE»

Demek, tarihçinin payına değişme, budunbilimcinin payına da yapılar düşüyor. 1968'de, Yabanıl Düşünce'de (s. 339), kestirip atıcı bir anlatımla yeniden ele alınır bu konu: «Budunbilimci tarihe saygılıdır, ama, ayrıcalıklı bir değer vermez ona. Tarihi, kendi araştırmasını tamamlayan bir araştırma sayar: Biri, insan topluluklarının yelpazesini zaman içinde; öteki, mekan içinde açar.» Sonra bu anlatımı fazla atak bulur, şu saptamayla yumuşatmaya çalışır, ama boşuna: Tarihçi, belirli uğraklara, yitik toplumların imgesini (eşsüremli imgeyi, yapıyı) yeniden kazandırmaya çalışır; oysa budunbilimci, olanaklar elverdiği ölçüde, gözlemlediği biçimlere yol açmış olan tarihsel aşamaları yeniden kurar.

Aslında, Yabanıl Düşünce'de tarihe gösterilen saygı, sağlam temellere dayalı bir inanç olmaktan çok, bir ödündür. «Sanki artsüremlilik eşsüremliliğin getirdiğinden daha üstün ve üstelik daha özgü! bir biçimde insansal nitelikte bir anlaşılırlık tipi kurarmış gibi» denilerek; öteki insanbilimlerinin tümü zararına, sadece tarihe daha çok değer verdiği için Sartre'a yüklenilmişti. Cl. Lévi-Strauss da fırsatı kaçırmaz; bir misilleme yaparcasına tarihin kıyasıya bir eleştirisine girişir; onun nesnellik olasılığını bile yadsır. Öte yandan tarihsel olgunun kurulması ve seçimi sorununa gelince; bu seçimi de ya tarihçi ya da tarihsel oluşumun yürütücüsü, soyutlama yoluyla yapacaktır; sanki, sonsuza dek sürecek bir geriye gidişin tehditi altında bulunuyormuş gibi, kesip biçecektir. Yoksa, gerçekten bütünsel bir tarih, onları bir kargaşa karşısına çıkaracaktır. Onun gözünde tarih, ister istemez her zaman, parçalı ve yanlıdır; yan tutmanın bir türü de bu değil midir? «Öyleyse tarih, hiçbir zaman tarih değildir. ...için-tarih'tir (histoire-pour). Kısacası tarih bir yönteme indirgenmiştir; insansal ya da insansal olmayan herhangi bir yapıdaki öğeler bütünlüğünün sayım-dökümünü yapmak için gerekli olan bir yöntem düzeyine düşürülmüştür.» Demek ki, anlaşılırlık araştırmasının, varış noktası olarak, sonunda gelip tarihe dayanmasını bir yana bırakır, artık her türlü anlaşılırlık araştırmasında tarih, çıkış noktası görevini üzerine alır. Yapısal çözümlemenin uşağıdır tarih: Artık, değişmenin öncelliğinden de uzaktayız, eşsüremli görünümde devinim algısının bulunuşundan da uzakta...

Yıkıcı bir konum; ama, çekici bir konum da, yalnız, birçok tarihçiyi ilgilendiren, doğrulanmış kimi değerlendirmelerden yararlanarak, ayrıntılara girmeksizin onu kabul edebilecekler için çekici bir konum. Cl. Lévi-Strauss'ın görüşlerinin büyük görkemli sarayı içinde bu konum; kendi başına, ötekilerle sımsıkı kenetlenmiş bir parçacıktır sadece; kıyıda köşede kalmış bir aykırılık değil; tersine, temel anlayışın, ana görüşün bir sonucu, ya da bir kanıtıdır.

Onun yabanıl düşünceye ilişkin savı bilinmekte: İlkel denilen halkların düşüncesi, söylensel, büyül, yabanıl düşünce diye nitelenen düşünce ile, evcil düşünce diye nitelenen, bu yüzden insanın küçümseyici bulmaktan kendini alamadığı bir ayırtısı olan, çağdaş bilimin kaynaklandığı düşünce, insan aklının gelişmesinde birbirine denk evrelerdir; aralarında bir eşitsizlik olamaz asla. Yazar, ussallık niteliğinin ikinci düşünce biçimine vergi olduğunu kabul etmez; her iki düşünce biçimi de birer ayrı kiptir, bilimsel düşüncenin iki ayrı kipidir, bilimsel düşüncenin doğaya saldırdığı «iki stratejik düzeyinin» işlevidir. Çünkü, yabanıl düşüncede fiziksel dünya somut ucundan ele alınır, evcil düşüncede ise soyut ucundan. Yabanıl düşüncenin bütünleştirici olma gibi bir üstünlüğü bile vardır. Dünyayı hem eşsüremli, hem de artsüremli bir bütünlük olarak kavramak ister. Öyleyse, bu düşüncenin özgüllüğü, zaman-dışı olmasıdır. Tarihsel bilgi'nin bir yanını oluşturduğu o evcil düşünceden bu yolla ayrılır.

Daha 1952'de, o sıralar yapılmakta olan tartışmaların arkasından, tarih ile budunbilim arasındaki ilişkiler sorunuyla uğraşırken, Cl. Lévi-Strauss, bu iki toplumsal bilimi, yöntemleri bakımından kesin bir biçimde karşı karşıya getirmişti; çünkü, karşıtlık, çiftti. Çıkış noktasında, tarih ampirik-somut gözlemden, budunbilim ise modellerin kurulmasından yola çıkacaktı. Varış noktasında ise her ikisi de elbette modellerin kurgusuna ulaşacaklardı. Ama budunbilim modelleri fenomenler ölçeğinde kurucu öğeleri olan mekanik modeller, tarihinkiler ise, öğeleri farklı bir ölçeğe bağlı istatiksel modeller olacaktı. Bu durumda, budunbilim, (mekanik) bir zamana, (geriye işleyen) tersinir ve birbiri üstüne eklenmeyen bir zamana başvuracaktı. Böyle bir zaman ise, tarihin tersinir olmayan ve (ileriye doğrul belirli bir doğrultuyu içeren, (istatiksel) bir anına karşıt idi.

Anlaşıldığına göre, Cl. Lévi-Strauss, bir budunbilim uzmanı olarak, tarihle; diyeceğim, toplumsal bilim olarak tanımladığı biçimiyle tarihle hiçbir alıp vereceği olmadığı düşüncesinde. Çünkü tarihe bu kez, herhangi bir yapının içerdiği öğelerin bütününü sayıp dökmekte gerekli olan bir yönteminkinden daha yüksek bir tüzel durum tanımakta. Tarihi basit bir uşak rolünden çıkarıp kendi modellerini oluşturabilen, özerk bir bilimsel etkinliğin saygınlığına yükseltmekte. Asıl savaş birliği meydanda yerini almadan önce, bir dizi yaklaşıp yoklamalardan, bir o kadar çat-pattan ya da bulgulama işlemlerinden sonra, öyle görünüyor ki, tarihin, bilim olarak bu biçimiyle kabulünde ve bu arada, -özgül yöntemi yapısal çözümleme olan- budunbilimin, tarih karşısındaki bu tam bağımsızlığında, bir temel konumu, bir anahtar konumu görmek zorunluluğu var.

Ne var ki, engin ve zengin bir genel kültürün ışığı altında, Cl. Lévi-Strauss, «insan topluluklarının yelpazesini uzayda açarken», budunbilimin sınırlarını aşmadan da edemezdi, yabanıl düşünceli topluluklarla evcil düşünceli topluluklar bu yelpazede yan yana var olmalıydılar. Bu tip topluluklarda evcil düşünce, zaman sırası bakımından, uzun süren bir yabanıl düşünce evresinden sonra gelmiştir. Cl. Lévi-Strauss'ın görüşleri, bugünkü ilkel toplulukların gözlemlenmesini, incelenmesini tek temel olarak almakla yetinmez. O, Batı tarihine ilişkin açıklayıcı, gerçek bir felsefe de kurar kendine göre. Bu felsefenin çözümlenmesi, onun görüşlerini aydınlatmada, bunların oluşunu, evrimini ve de sınırlarını, daha iyi kavramakta elbette yararlı olacaktır.

TARİHTEKİ UĞRAKLAR

İşte bu felsefeye göre, yabanıl düşünce yapısı ile evcil düşünce yapısı gibi, yalnızca iki büyük toplumsal yapının varoluşuna uygun olarak, Batı tarihinin dönemlere ayrılması, iki temel uğrak noktasıyla gösterilir: Birincisi «cilalı taş çağı» devrimi, ikincisi, çağdaş bilimin doğuşu olan, «19. ve 20. yüzyıllardaki bilimsel gelişme» uğraklarıyla. Bu ikisi arasında, tıpkı sonsuz bir eşik gibi binlerce yıl uzayıp giden bir durağan dönem yer alır. Bu dönemde batı dünyasının bilgileri artış göstermek bir yana, yerinde dalgalanır durur.[12]

"Aslında Yabanıl Düşünce'de tarihe gösterilen saygı, sağlam temellere dayalı bir inanç olmaktan çok bir ödündür. Sanki artsüremlilik eşsüremliliğin getirdiğinden daha üstün ve daha özgül biçimde insansal nitelikte bir anlaşılırlık tipi kurarmış gibi."

Gerçekten, insanlık tarihinin en yaratıcı uğraklarından biri, cilalı taş çağının ortaya çıkışıyla açılır: «Uygarlığın büyük sanatları» üzerinde insanın kurduğu egemenlik fiilen bu tarihte başlar. Yabani bitkilerin ıslah edilip yetiştirilmesiyle birlikte tarımın doğuşu, hayvanların evcilleştirilmesi, çömlekçilik, dokumacılık vb. bu sanatlar arasındadır. «Bu tekniklerin her biri, bıkıp usanmadan yinelenen deneyler yardımıyla, ya bir yana atılmak ya da doğruluklarını ortaya koymak üzere, etkili ve yöntemli gözlem yüzyıllarına, gözüpek ama denetimli nice varsayımlara mal olmuştur. Bilindiği gibi burjuva sınıfı, yüz yıl kadar bir kısa zaman önce yönetimi ele aldıktan bu yana, o güne değin gelmiş geçmiş bütün kuşakların yaratmış olduğunun tümünden daha çok ve daha heybetli üretim güçleri yaratmıştır. (...) Oysa Cl. Lévi-Strauss, bu ikinci uğrak noktasını, bilimsel gelişmenin (evcil düşüncenin) uğrak noktası deyip geçiştiriverir. Bizce bu, üzerinde durulan dönemin dar kapsamı çok yetersiz bir tanımıdır. Çünkü tarihin somut hareketinin açıklanması bakımından bu dönemi -sanayi devrimi dönemi gibi- burjuva sınıfının yönetimi ele alması dolayısıyla da, kapitalizmin utku dönemi gibi tanımlanmak gerekirdi. (...)

Denildiği gibi cilalı taş çağı insanı, çağdaş insanla aynı bilimsel anlayıştan esinlenmiş olsaydı, o zaman, bir gelişme döneminden sonra bu bilimsel anlayışın

etkisinin birden duraklaması, hem de binlerce yıl duraklaması anlaşılmaz bir şey olurdu. Bizce asıl tutarsızlık buradadır.

Bu tarih anlayışının sonucu ya da kökeni şuna varır: Yalnız Marks'çılarca değil, genelde herkesçe tarihin bu iki uç dönem dışındaki öbür uğrak noktaları gibi görülen ne varsa tümüyle pek önemi olmayan küçük olaylar durumuna indirgenmiş olur.

Nitekim, tarih-öncesi ile tarih arasındaki kesin kopukluk, ya da daha somut olarak, «kent devletlerinin ve imparatorlukların doğuşu», ya da daha açıkçası, ilk sınıf savaşımlarının aniden derinleşmesiyle açıklanan Devlet'in kökeni, tümüyle, tarihçi topluluğuna, yazının ortaya çıkışına sıkı sıkıya bağlıymış gibi görünür artık: Bunun arkasından hemen tarih yığmaca bir niteliğe bürünür ve hızı da büyük ölçüde ivme kazanır. O zaman, yazının ortaya çıkışının taşıdığı önemi yadsımak amacıyla, Cl. Lévi-Strauss ayrıca şu açıklamayı yapar: Cilalı taş çağında insanlık, yazı'nın hiçbir yardımı olmadan dev adımlar atmıştır; oysa yazı ortaya çıkınca, Batının tarihsel uygarlıkları uzun bir süre duraklamışlardır. Bu savını da şu değerlendirmeyle desteğe alır: Yazılı bildirişimin birincil işlevi, insanların sömürülmesini ve köleleştirilmesini kolaylaştırmak olmuştur Yazının ortaya çıkışını izlemiş olan uzun durgunluk dönemi şunu göstermiş olmalı: Yazı, bir başkasını güçlendirmek, haklı çıkarmak ya da gizlemek amacıyla kullanılan bir araç düzeyine çoğun düşmediyse bile, çıkar gözetmeyen ereklerle, diyeceğim düşünsel ve estetik doyumlar sağlamak amacıyla kullanılışı ancak ikincil bir sonuç sayılabilir. Bunun gibi, 19. yüzyılda abecesizliğe karşı girişilen savaşımda, yazı yurttaşlar üzerinde yönetimin denetimini güçlendirme işlevi görür. Bu değerlendirmenin tek yanlı olduğundan kuşku yok, ama, yine de, zengin bir kişiliğin insancı yanına ışık tutarak, onuruna onur katar.[13]

Bize göre, bir başka temel uğrak da, Yunan elinde bilimin doğuşudur. Ama Cl. Lévi-Strauss'a kalırsa, bu doğusun hiçbir zorunluğu yok gibidir nerdeyse, hani olmayabilirdi de. Nereden baksanız, alt tarafı bir çeşit tarihsel rastlantı sonucu değil miydi bu uğrak, bunun tarihsel önemi de Batı toplumlarınca abartılmış olamaz mıydı: «Bizim ilkel dediğimiz (uygarlıklar)'ın ansal donanım bakımından ötekilerden geri kalır bir yanı yoktur. Ancak şöyle bir durum var: Her ne olursa olsun, hiçbir ansal donanımda, ona kaynaklarını belirli bir zamanda ortaya dökmesini ve onları belli bir doğrultuda kullanmasını buyuran bir şey olamaz. Diyelim ki, insanlık tarihinde bir tek kez ve bir tek yerde bir gelişme şeması kendini kabul ettirdi, biz de daha sonraki gelişmeleri, belki de keyfi olarak, getirdik buna bağladık. İmdi, bu durum, tarihsel bir olayı, bundan böyle her yerde ve her devirde istenilir bir gelişmeyi desteklemek amacıyla kanıt olarak göstermeye izin vermez. Çünkü, böyle bir olay, şu yerde ve şu anda meydana gelmiş olduğundan öte hiçbir şeyi göstermez; karşılaştırmanın terimleri her zaman kesinlikten yoksundur ve yoksun olacaktır. Yoksun olduğu oranda da sonraki gelişmeler, daha önce gerçekleşmiş bir gelişme şemasına keyfi olarak bağlanacaktır.» Görüldüğü gibi sav, önceden kabul edilmiş sayılan ilkeler temeli üzerinde bir tanıtlama kesinliğiyle açıklanmaktadır. Gelgelelim, yazarı nedense bununla da kanmaz; onu ahlâksal bir kanıtla da desteklemek gereksinimini duyar ve işi öylesine ileri götürür ki, sonunda, insanca bir kardeşlik duygusuyla yuğrulmuş, ahlâksal bir yargı olduğunu sanırsınız onun. Bilimsel edalı bir tanıtlamayla pekiştirilmesine niçin gerek görüldüğüne akıl erdiremezsiniz: «Zira o zaman, aynı evrimin ortaya konamadığı her durumda, toplumların ya da kişilerin yetersizliği ve güçsüzlüğü sonucuna varmak kolaylaşır.»[14]

Cl. Lévi-Strauss'a hafiften takaza edilebilecek çelişkiler, anlaşılan, bir çeşit iç üzüntüsünden doğmakta. Onun yürekten inancına göre, insanlar her zaman ve her yerde, hep aynı amaçla, aynı işe girişirler: İçinde yaşanabilir bir toplum yaratmak. Bu toplumların kuruluşunda değişen tek şey, araçlardır. İçinde yaşanabilir bir toplum ise, hakça ve kardeşçe bir toplum, kısaca, gerçekten insancıl bir toplum, demeğe gelir. (altını biz çizdik. Ç. N.)

"...Batı tarihinin dönemlere ayrılması, iki temel uğrak noktasıyla gösterilir: Birincisi «Cilâlı Taş Çağı» devrimi, ikincisi 19. ve 20. yy.'daki bilimsel gelişme uğraklarıyla."

Durum böyle olunca, nasıl olur da insan, Batı uygarlığının «dar çizi»sinden gözlerini ayıramayanları, bu çizinin iki yanında insanlığın biriktirmiş olduğu zenginlikleri görmezlikten gelmekle suçlamaz?- İçinde bulunduğu durum dolayısıyla, bütün çağların ve bütün ülkelerin insanlarında kolayca gözlemleyebildiği durdurak bilmeyen çabaların coşkusu içinde, yorulup usanmadan görevi sürdürmenin herkesin boynuna borç olduğunu anlar Strauss: «Yiten bir şey yok; her şeyi yeni baştan ele alabiliriz. Yapılmış olan ve tamamlanamayan her şey yeniden yapılabilir. Binlerce yıldır insanoğlunun kendini yinelemekten öte bir şey yapamadığını bildiğimiz için, şimdi şu soylu düşünceye varıyoruz: Tüm gereksiz yinelemelerin ötesinde, düşüncelerimize, başlangıçların o dille anlatılmayan yüceliğini çıkış noktamız yapıyoruz.»[15]

Gel gör ki bezginlik, iyi niyetin kolunu kanadını kırmakta gecikmez. Yabanıl düşünce ile evcil düşüncenin aynı derecede mantıksal olduğu ve her ikisinin de, zaman ve mekan içinde birbirinden bağımsız olarak farklı olmakla birlikte, aynı derecede olumlu iki bilgi türüne yol açtıkları kabul edilmiş bulunsa da, ahlâk düzleminde, aralarında bir nitelik ayrımının bulunduğu da varsayılır: Yabanıl düşünceye dayalı toplumlar, evcil düşünceye dayalı toplumlardan, karşılaştırmaya gelmeyecek kertede, daha insancıl bir nitelik gösterirler.[16]

Gerçekte çağdaş toplumlar hakikilikten uzak (asılsız) sayılırlar, hem de umarsız bir biçimde. Çünkü, ilkel topluluklar, kişisel bağların, bireyler arası somut ilişkilerin üzerine kuruludur. Bizim toplumlarımız ise, büyük bir kesimiyle, yazılı belgelerden geçerek, dolaylı yeniden-kuruluşlardan kaynaklanır ve başkaları ile ilişkilerimiz de artık yalnızca parçalı ve rastlantısal bir tarzda, toplu bir deneyime, bir öznenin öteki öznece somut bir kavranışına dayanırlar. Burada, 'Aslilik Düzeyleri' çıkar karşımıza. Budunbilimci de işte bu düzeylerde, kendine özgü çalışma alanına kavuşur; Bundan böyle artık bir köyün, bir işletmenin ya da bir büyük kent 'komşuluğu'nun içindedir. Bu çözümlemeye, Batı toplumunun bu eleştirisine kim ne der? Bırakın onu, insan seve seve daha da eleştirici olmak ister, kapitalist toplumun özünde yatan ilişkilerin geçerli olduğu bir kentin yörüngesine girdiğinde, köyün de asliliğini (hakikiliğini) yitirdiğini vurgulayabilir. O zaman da bu toplumları kapitalist diye nitelemek zorunluluğu vardır. Cl. Lévi-Strauss'ın yaptığı gibi, «çağdaş insan toplulukları» deyip geçemeyiz bunlara. Kapitalist toplumlar söz konusu olunca da, asılsızlık, (hakikilikten uzaklık) artık ancak geçici bir toplum biçiminin özgül nitelidir sadece; böyle bir toplum da, sanayi toplumu denen dönüşebilir bir toplum biçiminin tarihsel açıdan varış noktasında değil, çıkış noktasında yer alır. Bu yüzden de, bağrında gerçekten insanlık duygusu taşıyan her insanı, onun dönüştürülmesi yolunda çalışmakla yükümlü kılar. Ne var ki, Cl. Lévi-Strauss, evcil düşünceye dayalı çağdaş toplumun belli bir yapısının kurgusu içine kendini kapatmıştır. Ömür boyu hapistir orada; umutsuzluğunun kaynağı da budur. (altını biz çizdik. Ç. N.)

Arada bir mekanik[18] diye nitelediği toplumun eleştirisi onda sevimli bir öfke doğurur. Şu görüşü dile getirdiğinden kuşku yok: Hiçbir toplum yetkin değildir, hiçbiri de tümden kötü, hepsi, üyelerine kimi kazançlar sağlar; ama, her toplumda bir ahlâk bozukluğu kalıntısı bulunduğunu da göz önünde tutmalı; hemen hemen her zaman belli bir önemi vardır bunun; toplumsal yaşam düzleminde, örgütlenme çabalarına karşı koyan, özgül bir eylemsizliği karşılamakta belki de. Pekinlik denemezse de, gene hep aynı kuşku karşımıza çıkar Strauss'ta. Kötülük, toplumsal yaşamın özünden gelir. Hemen arkasından da uygarlığımızı suçlar; tek günahkâr o olduğu için değil elbette; aşırı derecede öyle olduğu için. Budunbilim yoluyle gelen uyduruk kurtuluş dışında, bir kurtarıcı beklentisi içinde olmadan, bir 'ilk günah' damgasını taşıdığı için. Budunbilimci yaratmakta Batı toplumu tektir, dense yeridir. Bunların varoluşuna bir kurtuluş girişiminden başka nasıl anlam verirsiniz: Günah ödeme simgesidir onlar.[19] Nitekim, Cl. Lévi-Strauss da, ustası, kardeşi filozofların en budunbilimcisi Rousseau gibi şuna inanmak eğilimindedir: Ne iyi etmiş de insanlık, mutluluğumuz yolunda, ilkel durumun duyarsızlığı ile öz-sevgimizin taşkın etkinliği arasında bir-tam ortayı, yani, belli bir miktar ilerlemeyi gerekli görecek ve hoş karşılayacak bir ortalama durumu tutmuş...

Bu cennet yitildikten sonra onu aramayı yine bırakmadı. Güney Amerika'nın merkezinde göçebe yaşamı sürdüren yerliler arasında, onun uçarı hayalini bir kez daha görür gibi oldu, ama ne çare, uygarlığın etkisi altında nasıl olsa o da silinip gidecekti temelli.[20] Cennet yitirilmişti iyiden iyiye, gelecekte de bir başkasının görüneceği yoktu artık; geçenlerde Nouvel Observateur dergisine şöyle döktü içini: «Yaşadığımız şu yüzyıldan pek tad tuz aldığım yok. Güncel eğilim bana şöyle görünüyor: Bir yanda insanın doğa üzerinde tam egemenliği; öte yanda, kimi insanlık biçimlerinin ötekiler üzerinde kurduğu egemenlik. Yaradılışım ve beğenilerim beni daha gösterişsiz ve belki daha çekingen dönemlere alıp götürüyor. Bu dönemlerde gerek insan ile do-

ğa arasında; ister hayvansal, ister bitkisel yaşam olsun gerek yaşamın birçok biçimleri ve çeşitleri arasında gerekse de ayrı ayrı kültür, inanç, gelenek ya kurum tipleri arasında belli bir denge sürdürülebilir hâlâ. Ama, sakın, benim bu çeşitliliği sürdürmeye çalıştığımı sanmayın; ben bunların anısını korumak için uğraşıyorum sadece.»[21]

EVRİM VE GELİŞME

İlerleme düşüncesine ilişkin çözümlemelerinde, tarih konusunda, aslında bilimsel olmaktan çok ideolojik bir konum yüze çıkar, ama bu kez daha soyuttur; bu yüzden de çizgilerinde daha başka bir açıklık, daha başka bir seçiklik vardır. Onun ilerleme düşününü yok etmeyi amaçladığı yok elbette; ama ilerlemeyi insanlığın gelişiminde genel geçerli bir ulam düzeyinden alıp, bizim toplumumuza özgü, özel bir varoluş kipi ulamına çevirmek ister onu (bilim adamına yakışır bir sakıntı ile de, başta toplumlara özgü de olabilir[22] der). Başka bir deyişle, Amerikan budunbilimcisi Boas'ı izleyerek, mekanikçi bir yorumu savunur; onun evrimci yorum diye nitelediği şeyi kesinlikle reddeder. Bu yoruma göre, Batı uygarlığı, insan topluluklarındaki evrimin en ileri ifadesidir, ilkel topluluklar da, daha önceki aşamaların «kalıntıları» olarak kendilerini gösterirler. Bu arada, bunların mantıksal sınıflandırılması, zaman içinde görünüşlerinin sırasını da sağlar.[23] Buna şöyle karşı çıkılabilir: İnsanların kültürel yaşamında tarihsel değişmelerin akışının, her yerde uygulanabilir iyice belirli YASALAR'ı izlediği varsayımı ile, halkların tümünde somut gelişiminin temelde özdeş bir biçim taşıdığı varsayımını, evrimcilik başlığı altında öylece birleştirmek yanlıştır.[24] Orası öyle ama, sadece karşı çıkmak da Cl. Lévi-Strauss'ın konumunu sarsmaya yetmez.

Gerçekten o, tarihin akışını her yerde ve her zaman belirleyen yasaların varlığını reddedinceye dek işi ileri götürür. Temel kanıtı da şudur: Zorunlu olan bir ölçüte göre bir evrim varsayımı kurmanın olanağı yoktur. Eskimolar yaman teknisyenlerdir, ama toplumbilimciliklerinde iş yoktur; acınacak haldedirler. Avustralya'da ise durum tersinedir: «Ölçütlerde sınırsız bir seçim olanağı, birbirinden apayrı sınırsız sayıda dizi kurulmasına yol açar.[25] Böylece, ilkel topluluklarla birlikte tüm budunlar aynı yeteneklere sahip olacaklar, ama, bunları, tıpkı bir toplum içindeki bireylerin yaptıkları gibi ayrı ayrı doğrultularda kullanacaklardır. Ne var ki, bu yeteneklerin ayrıca çeşitli derecelerde bulunduğu bireylerde, yeteneklere verilen biçim doğaca verilmiş olduğu halde; budunlarda bu yeteneklere verilen doğrultu bir seçim sonucudur: «İnsan topluluklarına açık olanaklar dizisi içinde, her topluluğun belli bir seçim yaptığı ve bu seçmelerin birbiriyle karşılaştırılamaz oldukları, kendi başlarına değer taşıdıkları kabul edilecektir.»[26]

Bu olası doğrultular arasında, var olan teknikleri yetkinleştirmeye ya da öğreti olarak almaya, yenilerini bulmaya yönelik doğal bir eğilim, bir özen bulunacaktır elbette. Cl. Lévi-Strauss, toplumsal insanbilimin budunbilim alanının bir kesimiyle sınırlayıp kalmadığını; özdeksel (maddi) kültür ile tinsel (manevi) kültür diye bir ayrım yapmadığını açıklamaktan da geri kalmaz. Ne var ki burada da, çeşitli olasılıklar arasında bir 'seçme', işin içine karışmaktadır: «Tek tek ele alınan teknikler, insanın gereksinimleri ile çevrenin zorlamaları arasında bir uzlaşmanın sonucu ya da tarihsel kalıt gibi ham bir veri olarak görünebilirler. Ancak, insanbilimin oluşturmaya çalıştığı, toplumlara ilişkin o genel döküm içinde yerlerine oturtulduklarında, bu teknikler yeni bir ışık altında ortaya çıkarlar. Çünkü biz onları yapılan seçmelerin eşdeğeri olarak düşünürüz, her toplum (insanbiçimciliğinden arındırılmış olması gereken bir dille), tablosu çıkarılacak olanaklar arasında bu seçmeleri yapar gibi görünür.»[27]

Sonra şu nokta da artık kabul edilmiştir: Bizimkinden çok farklı bir toplumun dural ya da devingen niteliğini SALTIK DEĞERİYLE değerlendirmek elimizde değildir; çünkü, uygarlıkları belirleyen yapıların, doğaları gereği, ortak ölçüleri yoktur.[28]

"Bu cennet yitirildikten sonra da, onu aramayı yine bırakmadı. Güney Amerika'nın merkezinde göçebe yaşamı sürdüren yerliler arasında onun uçarı hayalini görür gibi oldu..."

Cl. Lévi-Strauss, bu konumdan kalkarak, Leslie White'ın 'yeni-evrimcilik' anlayışını rahatça eleştirebilir. Bu yazar, 1943-1945'de evrim basamağının ölçütü olarak, her toplumda insan başına düşen kullanılabilir ortalama enerji miktarının kabul edilmesini öneriyordu: «Bu ölçüt, Batı uygarlığının kimi dönemlerinde ve kimi yanlarında kabul edilen en yüksek bir düzeyi (ideal) karşılar; gelgelelim insan topluluklarının büyük çoğunluğu için, bu belirleme nasıl yapılacaktır? Çünkü önerilen kategorinin hiçbir anlamı yoktur bu topluluklarda.»[29]

Cl. Lévi-Strauss'ın insanlık tarihinin tümüyle ilgili olarak evrimciliği iyice çürütmek için, bilimsel düşüncenin en çok ve en iyi hazırlanıp işlenmiş durumunu gösteren Marksçı kuramı da eleştirmesi gerekti. Çünkü bu sav toplumun ekonomik olmayan yapılarının son çözümlemede ekonomik yapıyla belirlenmesinde, üretim güçlerinin gelişmesine ya da, daha kesin olarak söylersek, emeğin üretkenliğinin artmasına temel bir rol yükler. Üretim güçlerinin düzeyi, emeğin üretkenlik derecesi, her toplumda, ilkel toplumda olduğu kadar öteki toplumlarda da vardır hep, ölçüye de gelirler, hatta zamanla belirleyici bile olurlar. (...)

İnsanlığın temel gelişim çizgisinin, nice yorucu evrimlerden, hiç beklenmedik nice aktarımlardan ve ayrıca nice insanlık dramlarından geçe geçe, (tarih-öncesinin sadece bir evresi olduğu) tarihin içinde, sürekli olarak ortaya çıkmış olduğunu kabul edersek; acaba bu yüzden, bu gelişimin büründüğü somut biçimlerin nerdeyse sonsuz çeşitliliğini hor görmeğe, o an için bu ana çizgi üzerinde olmayan, daha önce de bu çizgiye girmemiş bulunan nice insan topluluklarının yeteneklerini ve başarılarını tanımazlıktan gelmeğe, onlara eşit bir saygınlık, eşit haklar, eşit olanaklar tanımaya mı yol açarız? Asla. (...) Artık pek tutulmayan bir eğretileme ile söylemek istersek: ilerleme meşalesi, uygarlık meşalesi, çağdan çağa, elden ele aralıksız dolaşmış durmuştur. Son derece kısaltıp şemalaştırarak diyebiliriz ki, bu meşale, Mısır'dan Yunan eline, Yunan elinden Roma'ya, Roma'dan, bir zamanlar onun boyunduruk altında tuttuğu ya da artık pençesinden kurtulmuş olan uluslara geçmiştir ve bu böylece sürüp gitmektedir.

Cl. Lévi-Strauss, derin bir inançla şöyle yazar: «İnsanın gerçekliği, varlığının tarihsel ve coğrafi kiplerindeki ayrımların ve ortaklaşa özelliklerinin dizgesinde yattığı halde, insanın bu kiplerden yalnız birine tüm varlığıyla sığınmış olduğuna inanmak için, çok saf ve çok bencil olmak gerekir.[30] Bu sözlere bütünüyle katılmayacak bir kimse var mıdır, dersiniz? Yoktur, kuşkusuz, ama, bir koşulla: Burada belli belirsiz görülen yapı kavramını, değişme düşününe yeterince açık ve yatkın olmayan, fazlasıyla dizgesel içeriğinden kurtarmak koşuluyla...

Yalnız az gelişmiş ülkeler değil, gelişmiş olup da daha şimdiden geriye çekilmiş bulunan ülkeler bile, coğrafi durumlarının ve tarihsel koşulların kültürlerine kazandırmış olduğu özgünlüğü, ancak gerekli toplumsal değişimleri göze alarak en yüksek üretim güçleriyle donanmak, bilimin en son kazanımlarını özümlemek ve kullanmak olanağını, yeteneğini ve istencini gösterdikleri ölçüde kurabilmek durumundadırlar. Ya özdeksel (maddi) ilerlemenin ve ortaklaşa evrimin hemen hemen toptan karşısında bulundukları için, ya gerek sinsice gerek hoyratça bir soykırımına dayanmayıp teslim oldukları için, ya da kendilerinde özgün gelişme olanakları taşımalarına karşın, daha gelişmiş ulusların içinde en iyi bir biçimde eriyip gitmekten kendilerini kurtaramadıkları için, bugün artık ilkel toplum nerdeyse kalmamıştır, kalanların sayısı da çok azdır. Durum budur. Çünkü, ilerleme düşünü, insancı gelişimin doruğunda sapasağlam oturmaktadır.

Çıkış noktasında, gerçekliğin kimi önemli yanları üzerine yapılan en kavrayışlı, en yeni gözlemlere dayalı olsalar da, aşırı derecede soyutlaştırılan dizgeleştirmeler son tahlilde, ancak, tarihsel geçmiş kadar şimdiki zamanı da kapsayan parlak ama gerçek-dışı kurgulara gelip dayanmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunurlar. Geleceğin kestirimi için de tehlike daha küçük değildir.

Cl. Lévi-Strauss, kendi savunması doğrultusunda, şu noktaya dikkati çekmekte, belli bir ölçüde haklıdır kuşkusuz: «Her toplumun kendi içine sindirilmiş ve aşkınlığından arıtılmış bir ilerleme anlayışı taşımasının, insanları bezginliğe götürmek tehlikesini yarattığını ileri sürmek, bana kalırsa, şu metafizik kanıtın-tarih dilinde ve toplumsal yaşam düzleminde-yeniden ortaya çıkarılmasıdır: Eğer birey, bir gün gelir de, bir 'ölümsüz ruh' taşıdığına artık inanmaz olursa, ahlaklılık tümüyle tehlikeye düşer.»[31] Oysa, insan türüne belirginlik kazandıran yaşamsal enerjiyle dopdolu bireyler ve halklar, inançlı oldukları sürece, -hatta umut bile yeter bu işe-, önlerinde her zaman, küçük de olsa, sağlanacak özdeksel ve tinsel kazanımlar bulacaklardır.... Peki ama, özel bir toplumun içine sindirilmiş bir ilerleme düşünü de, karşısında her zaman bir duvar, bir çıkmaz sokak engeli bulmaz mı?

Hele bir de Cl. Lévi-Strauss'ın İlerleme Çatışkısı[32] dediği şey işin içine karıştıysa, durum temelli sarpa sarar. Yazarımız kültürel ilerlemeyi ancak, kültürler arasında bir güçbirliği'ne bağlı olarak düşünür. Bu güçbirliği de, her kültürün kendi tarihsel gelişimi içinde

önüne çıkan şansların ortaklığa sokulmasından ibarettir ve güçbirliği ne denli çeşitli kültürler arasında kurulursa, o denli bereketli olur... İmdi, bu «ortaklaşa oyun» her, «oyuncu»nun sahip olduğu olanakları türdeşleştirme eğilimi gösterir. Tarihte bu türdeşleşmeden kurtulmanın iki yolu görülmüştür: Biri, cilalı taş çağına eşlik eder gibi (görünen), toplumsal sınıfların ortaya çıkışı, sonra sanayileşmenin gereği ve sonucu olan işçileşme süreci; öteki ise sömürgecilik ve emperyalizmdir. Bunlar da, yeni yeni ortakların zorla oyuna katılmaları dolayısıyla, oyuncu sayısının artışına yol açmışlardır.

Demek ki, insanlığın kaçınılmaz yazgısı buydu; her iki durumda da bulunan çare sökmeyecekti; çünkü oyun arkadaşları, zorlansalar ve kullanılsalar da, ister istemez ortak oluyorlar ve «gerçek bir toplumbilimsel entropie dizgesini [doğal süreçlerin yönünü belirleyen büyüklük dizgesini] durmadan eylemsizlik doğrultusunda itiyor»du. Çağdaş toplumların asılsızlığı ve evcil düşünce üzerine ortaya atılan görüşleri enikonu sarmış olan sinsi karamsarlık başka bir yolla yeniden doğuyor böylece...

SONUÇ

Uzun bir giriş yazısından başka bir şey değil diye elbette eleştirilebilir bu açıklama yazısı; ama, bizce gerekliydi. Tıpkı, insan vücudundaki düzeneklerinin öğrenilmesi için açımlama nasıl gerekli ise; şimdi bu açıklamadan kesinlikle ortaya çıkan bir şey varsa, o da, yapısalcılığın tarih karşısında gösterdiği bocalamadır.

Uzun uzadıya okuyup incelemelerle ve her zaman, insanın toplumsal yaşamda, tutkulu bir araştırması olan gezilerle beslenen bir kültüre; son derece uyanık ve aynı zamanda bireşime dönük bir zekâya sahip, budunbilim uzmanı Cl. Lévi-Strauss, «toplumsal görüngülerin [fenomen] tarihsel süreçlerine ve son derece bilinçli anlatımlarına kayıtsız» kalamazdı elbette.

"İnsanı belli eden şey, önce kendisini aşmakta olan gerçekliklerin bilincine erme yeteneği, sonra da bu bilinçlenmenin verilerinden yararlanarak edimlerini yönlendirme, onlara daha çok etkililik kazandırma yeteneğidir."

Çok geçmeden, tarihçinin tutumunu budunbilimcinin tutumundan köklü bir biçimde ayırt etmeye sıra geldi. Bunun nedeni sırf uzmanlık gerekleri değildi; onun, budunbilimciyi, kendisine en uygun yöntem olarak, yapısal çözümlemeyle donatan anlayışı izlemesiydi: Budunbilimci, toplumsal görüngülerde, «olaydan ve düşünceden kaynaklanan» ne varsa hepsini eleyip atmayı amaç edinecekti, böylece, çözümlemelerini toplumsal yaşamın 'bilinçdışı' öğelerine yöneltecekti; buna karşılık tarihçi de, olumsal'ın payına düşeni ve «insanlara kendi edimlerinin ve tasarımlarının sonucu gibi görüneni» (ya da aralarından kimilerinin edim ve tasarımlarının sonucu gibi görüneni) kendisine özgü çalışma alanı olarak alacaktı.[33]

Cl. Lévi-Strauss bu görev dağıtımını da bir formülle açıklayıverir: «İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama yaptıklarını bilmezler.» [altını biz çizdik. Ç. N.] Bu formül birinci bölümünde tarihi, ikincisinde ise budunbilimi haklı gösterir. Ardına şunu ekler: «Bu arada, bu formül, iki tutumun birbirinden ayrılmaz olduğunu da gösterir.» Ama birbirinden ayrılma dendiyse, yanlış anlaşılmasın, «birleşme»leri yüzünden değil de yanyana olamamaları yüzünden İnsanı belli eden şey, önce kendisini aşmakta olan gerçekliklerin bilincine erme yeteneği sonra da bu bilinçlenmenin verilerinden yararlanarak edimlerini yönlendirme, onlara daha çok etkililik kazandırma yeteneğidir. Tarih, daha başka şeyler arasında, bu yeteneğin, yakın sayılabilecek bir dönemde ani bir dönüşümle ortaya çıkıvermesinin değil, adım adım gelişmesinin tarihidir. Tüm insan toplumlarında aynı hızla gerçekleşmeyen, ama hepsinde yine de eşit derecede fiilen var olan bir gelişimdir bu. Cl. Lévi-Strauss şu noktayı vurgulamakta haklıdır: Tarihçi, bilinçdışı hazırlıkları oluşturan aygıtın tümünü yardımına çağırmalı, ruhu budunbilimle dolu olmalıdır. İyi ama, bunun bağlılaşığı olarak, budunbilimci de, tarih anlayışı ile dolu olmalı, yani yapı ile süreci birbirinden ayırmamalıdır. Eşsüremli çözümleme artsüremli yandan ayrılamaz; tersi de olmaz bu işin. Ayrılsa da, çok geçici olarak ve gerçekten bilimsel çözümlemeye bir hazırlık dönemi niteliğinde ayrılır ancak, yoksa, eşsüremli çözümleme, bir ceset üzerinde bir otopsi yapmak olur. Bir yapının artsüremli olmadığını söylemek, bir çözüm değildir; olsa olsa, sözde kalan bir çözüm olur böylesi. Üstelik, eşsüremli bir çözüm de değildir; zaman-dışı [achroniquel diye nitelenebilir o ancak.[34]

Cl. Lévi-Strauss'ın göz kamaştırıcı bir ustalıkla yapmış olduğu tehlikeli ayrıştırmaların anahtarı, alt yapılar ile üst-yapılar arasındaki bir kopuklukta araştırılmalıdır. O bunu, bir ilke zorunluğuyla haklı göstermeyi düşünür. «Biz, gerçek anlamdaki altyapıların incelenmesini geliştirmeyi - nüfusbilimden, teknolojiden, tarihsel coğrafyadan ve budunbilimden yardım gören- tarihe bırakarak; ana çizgileri Marksça üstünkörü belirtilmiş olan, üstyapılar kuramına katkıda bulunmak istiyoruz; altyapıların incelenmesi bizim başta gelen işimiz olamaz; çünkü, budunbilim, her şeyden önce, bir ruhbilimdir.»[35]

Tarihin yöntemleri ve erekleri, yapısal budunbilimin yöntemlerinden ve erekleri ayrıdır her zaman.

Çeviren: Yakup Şahan

1) L'Homme et la Societé, No. 2, Ekim-Kasım, 1966, s. 77.
2) Pierre Burgelin: «Bilginin Kazıbilimi», Esprit, No. 360, 1967 Mayıs, İdeoloji ve Yöntem olarak, yapısalcılığa ayrılan özel sayı.
3) En BERL, Preuves dergisinde, 1964 Ocak.
4) Temps Modernes, 1966 Kasım, «Yapısalcılık Sorunları». Jean Pouillon: Sunum, bir tanım denemesi.
5) Yapısal İnsanbilim, s. 2666.
6) Yapısal İnsanbilim s. 17.
7) Bu konuda Cl. Lévi-Strauss'a bak: Budunbilimde yapı kavramanın sınırları, insansal ve toplumsal bilimlerde, 'yapı' teriminin anlamı ve kullanımlarında, Robert Bastide, Mouton, 1962 baskısı.
8) Yapısal İnsanbilim, s. 101.
9) Cl. Lévi-Strauss'ın çok yararlı bir biçimde üzerinde durduğu noktalardan biri, insanların, içinde yaşadıkları toplum hakkında taşıdıkları fikir ya da imge ile, toplumsal gerçekliğin, bu toplumun gerçek yapısının genellikle örtüşmemesidir. (Yapısal İnsanbilim, s 144): «Yerinde inceleme yapan araştırmacılar, yerlilerin toplumsal örgütlenmeleri üzerine sahip oldukları kuramlar ile (ve kuramla bağdaştırmak için bu kuramlara verdikleri yüzeysel biçimle), toplumun gerçek işleyişini birbirine karıştırmak tehlikesiyle karşı karşıyadırlar her zaman.
10) S. 340: «Tarihsel bilgiye ayrıcalık tanımak istediğinde, tarihsel olgu kavramının kendisinin bile bir çift çatışkı içerdiğini vurgulamak hakkını kendimizde görüyoruz (Başka türlü böyle bir savda bulunamayız).
11) Yapısal İnsanbilim, s. 311-314.
12) Yabanıl Düşünce, s. 24. Üzünç Tropikler, s. 318.
13) Üzünç Tropikler, s. 317-319. Ayrıca, Yapısal İnsanbilim, s. 401'e bak: Yazının bulunusuyla başlamış olan büyük devrim... insanlığın elinden özlü bir şeyler alıp götürmüştür; ama, bu arada, nice yararlı şeyler de kazandırmıştır ona.»
14) Mythologiques II. Baldan Küllere, 166, 408. s. Bir başka kesin dönemeç noktası, üst yontmataş çağın başında HOMO SAPIENS (düşünen insan)'ın ortaya çıkışı ile açılan dönemeç, Cl. Lévi-Strauss'ın görüş alanı dışında kalır. Daha önce ilk insanlık, en azından on kez daha uzun bir süre yerinde saymış gibidir. Kuşkusuz, hem silex taşının en iyi kullanımı hem de araçların gitgide ilerleyen yetkinliği doğrultusunda, daha sonra da avadanlığın çeşitlendirilmesi doğrultusunda insanlık ilerlemiştir. Ama ne ağır ilerlemedir o! Bu durumda, aşağı yontmataş çağının insansal varlıklarına ya da insan-öncesi (préhumains) varlıklarına, bizim çağımızdan önce sekizinci bin yılına doğru, kuşkusuz ani bir değişme ile değil de, çok yavaş bir tarzda gerçekleşmiş olan, bir cilalı taş çağı devrimini yaratanlarla aynı gözlem ve deneyim yeteneği, hiçbir ayrım yapmaksızın yüklenebilir mi? Gerçekten daha o zamanda yabanıl düşüncenin sözü edilebilir mi?
15) Üzünç Tropikler, s. 424.
16) Yabanıl Düşünce, s. 355-356.
17) Yapısal İnsanbilim, s. 400-402,
18) Üzünç Tropikler, s. 423.
19) a.g.y. s. 417 ve 420-421
20) a.g.y. s. 310-311.
21) 25 Ocak 1961.
22) Yapısal İnsanbilim, s. 308.
23) a.g.y. s. 6.
24) Boas'ın yaptığı bu. (Budunbilim Yöntemi, 1920). Asya tipi üretim biçimi üzerine açılan tartışma, açık bir evrimciliğe yer olduğunu göstermekte. Cl. Lévi-Strauss'ın, bu üretim biçimine ilişkin Marks'ın betiklerine gönderme yapmış olmasına şaşmamalı; ama, o, bunlardan tartışma götürür sonuçlar çıkarır (Yapısal İnsanbilim, s. 369).
25) Avustralya için, Yapısal İnsanbilim, s. 114'e bak. «İlkel bir topluluk, geri kalmış ya da geciktirilmiş bir topluluk değildir; şu ya da bu alanda, uygar insanların başarılarını çok ar-

kada bırakan, bir buluş ve gerçekleme zekâsı gösterebilir. Avustralya topluluklarında aile örgütlenmesi üzerine yapılan incelemenin ortaya çıkardığı o gerçek «planlı toplumbilim», Malenezya'da, duygusal yaşamın karmaşık bir haklar ve yükümlülükler dizgesiyle bütünleşmesi ve hemen her yerde, bireysel özlemlerle toplumsal düzenin, her vakit uyumlu olduğu söylenemese bile, yaşanabilir bir bireşim kurmak için din duygusundan yararlanılması, bunlar arasındadır.» B. Cl. Lévi-Strauss döner dolaşır yine bu sava gelir hep. 1952'de, Soy ve Tarih şunu ileri sürer: Buluş (invention), modern zamanların ayrıcalığı değildir, Batıya özgü bir vergi de değildir, çocuk topluluklar diye bir şey yoktur, hepsi ergindir; İmgelem, buluş, yaratıcı çaba dozunun, insanlık tarihi boyunca, aşağı yukarı hiç değişmeden kaldığını varsaysak çok yerinde olur.

26) Üzünç Tropikler, s. 416. Ayrıca Yapısal İnsanbilim, s. 147-148'e bak: «Kurumsal olanaklar dizisinde -ki bunun da boyu sınırsız uzayıp gitmez- birbirine yakın seçmeler yapmış olan toplumlar arasında yapışan bir benzerlik.

Halklar arasında, az çok keyfi (ve bilinçsiz) olan seçmelerle saptanmış olan çeşitliliğin bir açıklanması, Fransız coğrafya okulunun yıllarca insancı coğrafya araştırmalarını üzerinde temellendirdiği, «yaşamtürü» kavramını (genre de vie), yapı kavramına dayanarak, çağcıllaştırılmış bir biçimde yinelemekten öte bir şey yapmaz. Max Sorre'e göre (Coğrafya Yıllığı, 1948), yaşam türü kavramının içeriği, bir özdeksel teknikler bütünlüğü, bu özdeksel teknikleri katmerleştiren dinsel ya da büyüsel teknikler ve örgütlü bir toplumdur; temel niteliklerini de, ÖZERKLİK ve KARARLILIK oluşturur. Öte yandan, Sion da şunları yazabiliyordu: (Dünya Coğrafyası, IX. I. 1928, s. 39): «Doğanın Sunduğu Kaynaklar arasında, çalışma biçimleri arasında, insan, halklara göre değişen ve ille de ussal olması gerekmeyen bir seçme yapar.» Ayrıca Lucien Febure de (Yeryüzü Ve İnsanın Evrimi, 1928, s. 268-269) da şunları yazar: «İnsan, gereksinimini karşılayacak birçok araçlar arasında, ikisini üçünü seçerek ve seçtiğini inatla tutarak... kimi çevrelerde kazanılmış olan yaşam alışkanlıkları çok geçmeden uygarlık biçimlerine dönüşmek üzere yeterince kıvam ve kararlılık kazandılar.» Tarım rejimi kavramının, çoğun, kendisinin bir özel biçimi olduğu yaşam türü kavramının eleştirisi için, Ch. Parain'e bak: Tarım rejimi kavramı (Fransız Budunbilim Ayı, Kasım 1950).

27) Toplumsal insanbilim kürsüsünün açılış dersi, Collège de France, 5 Ocak 1960, s. 15-17.

28) Soylar ve Tarih, 1952, yazarın kendisini yapıtından yaptığı özette, (Temps Modernes, 1955 Mart, s. 1150-1201), R. Caillois'nın saldırılarına yanıt olarak, Yatan Diyojen başlığı altında.

29) Yapısal İnsanbilim, s. 6.

30) Yabanıl Düşünce, s. 329.

31) Yap. İns. s. 368.

32) Soy ve Tarım.

33) Yapısal İnsanbilim, s. 30-31.

34) J. Pouillon. Temps Modernes. Kasım 1966, s. 784. B.A.J. Greimas'a göre.

35) Yabanıl Düşünce, s. 174.

MEHMET ERGÜN

Neyzen Tevfik ve 'Azâb-ı Mukaddes'i

Ünlü şair Neyzen Tevfik'in aranılan kitabı «Azâb-ı Mukaddes»in yeni baskısı diğer şiirleriyle birlikte...

400 TL.

TUNCA YAYINLARI

Sahaflar Çarşısı No. 35

AMERİKA'DA KADIN HAREKETİNİ BU KİTAP BAŞLATTI...!

KADINLIĞIN GİZEMİ

Betty Friedan / çev.: Tahire Merdol

«Yirminci Yüzyılın en önemli kitabı Kadınlığın Gizemi'dir. Martin Luther King siyahlar için ne anlam ifade ediyorsa, Betty Friedan da kadınlar için aynısını ifade etmektedir.»

(Barbara Seaman, Free and Female yazarı)

«Tom Paine Amerikan Devrimi için neyse, Betty Friedan da dünya çapındaki cinsel devrim için odur. Bütün o sapıklar ve manyaklar, jet sosyeteciler, teşhirciler, erkek düşmanları ortadan kaybolduktan sonra da Kadınlığın Gizemi tarihin tetiğini çeken kitap olarak anımsanacaktır.»

(Alvin Toffler, Gelecek Şoku yazarı)

«Çok nadir rastlanılan kitaplardan biri bu; önemli bir toplumsal hareket başlatan, daha insanca ve daha adil bir topluma doğru yönlendiren bir yapıt. Betty Friedan, kadınların olduğu kadar, erkeklerin de kurtarıcısı.»

(Amitai Etzioni, Columbia Üniv. Sosyoloji Fakültesi Dekanı)

e yayınları a.ş. p.k. 12 istanbul

önüne çıkan şansların ortaklığa sokulmasından ibarettir ve güçbirliği ne denli çeşitli kültürler arasında kurulursa, o denli bereketli olur... İmdi, bu «ortaklaşa oyun» her, «oyuncu»nun sahip olduğu olanakları türdeşleştirme eğilimi gösterir. Tarihte bu türdeşleşmeden kurtulmanın iki yolu görülmüştür: Biri, cilalı taş çağına eşlik eder gibi (görünen), toplumsal sınıfların ortaya çıkışı, sonra sanayileşmenin gereği ve sonucu olan işçileşme süreci; öteki ise sömürgecilik ve emperyalizmdir. Bunlar da, yeni yeni ortakların zorla oyuna katılmaları dolayısıyla, oyuncu sayısının artışına yol açmışlardır.

Demek ki, insanlığın kaçınılmaz yazgısı buydu; her iki durumda da bulunan çare sökmeyecekti; çünkü oyun arkadaşları, zorlansalar ve kullanılsalar da, ister istemez ortak oluyorlar ve «gerçek bir toplumbilimsel entropie dizgesini [doğal süreçlerin yönünü belirleyen büyüklük dizgesini] durmadan eylemsizlik doğrultusunda itiyor»du. Çağdaş toplumların asılsızlığı ve evcil düşünce üzerine ortaya atılan görüşleri enikonu sarmış olan sinsi karamsarlık başka bir yolla yeniden doğuyor böylece...

SONUÇ

Uzun bir giriş yazısından başka bir şey değil diye elbette eleştirilebilir bu açıklama yazısı; ama, bizce gerekliydi. Tıpkı, insan vücudundaki düzeneklerinin öğrenilmesi için açımlaına nasıl gerekli ise; şimdi bu açıklamadan kesinlikle ortaya çıkan bir şey varsa, o da, yapısalcılığın tarih karşısında gösterdiği bocalamadır.

Uzun uzadıya okuyup incelemelerle ve her zaman, insanın toplumsal yaşamda, tutkulu bir araştırması olan gezilerle beslenen bir kültüre; son derece uyanık ve aynı zamanda bireşime dönük bir zekâya sahip, budunbilim uzmanı Cl. Lévi-Strauss, «toplumsal görüngülerin [fenomen] tarihsel süreçlerine ve son derece bilinçli anlatımlarına kayıtsız» kalamazdı elbette.

"İnsanı belli eden şey, önce kendisini aşmakta olan gerçekliklerin bilincine erme yeteneği, sonra da bu bilinçlenmenin verilerinden yararlanarak edimlerini yönlendirme, onlara daha çok etkililik kazandırma yeteneğidir."

Çok geçmeden, tarihçinin tutumunu budunbilimcinin tutumundan köklü bir biçimde ayırt etmeye sıra geldi. Bunun nedeni sırf uzmanlık gerekleri değildi; onun, budunbilimciyi, kendisine en uygun yöntem olarak, yapısal çözümlemeyle donatan anlayışı izlemesiydi: Budunbilimci, toplumsal görüngülerde, «olaydan ve düşünceden kaynaklanan» ne varsa hepsini eleyip atmayı amaç edinecekti, böylece, çözümlemelerini toplumsal yaşamın 'bilinçdışı' öğelerine yöneltecekti; buna karşılık tarihçi de, olumsal'ın payına düşeni ve «insanlara kendi edimlerinin ve tasarımlarının sonucu gibi görüneni» (ya da aralarından kimilerinin edim ve tasarımlarının sonucu gibi görüneni) kendisine özgü çalışma alanı olarak alacaktı.[33]

Cl. Lévi-Strauss bu görev dağıtımını da bir formülle açıklayıverir: «İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama yaptıklarını bilmezler.» [altını biz çizdik. Ç. N.] Bu formül birinci bölümünde tarihi, ikincisinde ise budunbilimi haklı gösterir. Ardına şunu ekler: «Bu arada, bu formül, iki tutumun birbirinden ayrılmaz olduğunu da gösterir.» Ama birbirinden ayrılma dendiyse, yanlış anlaşılmasın, «birleşme»leri yüzünden değil de yanyana olamamaları yüzünden İnsanı belli eden şey, önce kendisini aşmakta olan gerçekliklerin bilincine erme yeteneği sonra da bu bilinçlenmenin verilerinden yararlanarak edimlerini yönlendirme, onlara daha çok etkililik kazandırma yeteneğidir. Tarih, daha başka şeyler arasında, bu yeteneğin, yakın sayılabilecek bir dönemde ani bir dönüşümle ortaya çıkıvermesinin değil, adım adım gelişmesinin tarihidir. Tüm insan toplumlarında aynı hızla gerçekleşmeyen, ama hepsinde yine de eşit derecede fiilen var olan bir gelişimdir bu. Cl. Lévi-Strauss şu noktayı vurgulamakta haklıdır: Tarihçi, bilinçdışı hazırlıkları oluşturan aygıtın tümünü yardımına çağırmalı, ruhu budunbilimle dolu olmalıdır. İyi ama, bunun bağlılaşığı olarak, budunbilimci de, tarih anlayışı ile dolu olmalı, yani yapı ile süreci birbirinden ayırmamalıdır. Eşsüremli çözümleme artsüremli yandan ayrılamaz; tersi de olmaz bu işin. Ayrılsa da, çok geçici olarak ve gerçekten bilimsel çözümlemeye bir hazırlık dönemi niteliğinde ayrılır ancak, yoksa, eşsüremli çözümleme, bir ceset üzerinde bir otopsi yapmak olur. Bir yapının artsüremli olmadığını söylemek, bir çözüm değildir; olsa olsa, sözde kalan bir çözüm olur böylesi. Üstelik, eşsüremli bir çözüm de değildir; zaman-dışı [achroniquel diye nitelenebilir o ancak.[34]

Cl. Lévi-Strauss'ın göz kamaştırıcı bir ustalıkla yapmış olduğu tehlikeli ayrıştırmaların anahtarı, alt yapılar ile üst-yapılar arasındaki bir kopuklukta araştırılmalıdır. O bunu, bir ilke zorunluğuyla haklı göstermeyi düşünür. «Biz, gerçek anlamdaki altyapıların incelenmesini geliştirmeyi - nüfusbilimden, teknolojiden, tarihsel coğrafyadan ve budunbilimden yardım gören- tarihe bırakarak; ana çizgileri Marksça üstünkörü belirtilmiş olan, üstyapılar kuramına katkıda bulunmak istiyoruz; altyapıların incelenmesi bizim başta gelen işimiz olamaz; çünkü, budunbilim, her şeyden önce, bir ruhbilimdir.»[35]

Tarihin yöntemleri ve erekleri, yapısal budunbilimin yöntemlerinden ve ereklerinden ayrıdır her zaman.

Çeviren: Yakup Şahan

1) L'Homme et la Societé, No. 2, Ekim-Kasım, 1966, s. 77.
2) Pierre Burgelin: «Bilginin Kazıbilimi», Esprit, No. 360, 1967 Mayıs, İdeoloji ve Yöntem olarak, yapısalcılığa ayrılan özel sayı.
3) En BERL, Preuves dergisinde, 1964 Ocak.
4) Temps Modernes, 1966 Kasım, «Yapısalcılık Sorunları». Jean Pouillon: Sunum, bir tanım denemesi.
5) Yapısal İnsanbilim, s. 2666.
6) Yapısal İnsanbilim s. 17.
7) Bu konuda Cl. Lévi-Strauss'a bak: Budunbilimde yapı kavramanın sınırları, insansal ve toplumsal bilimlerde, 'yapı' teriminin anlamı ve kullanımlarında, Robert Bastide, Mouton, 1962 baskısı.
8) Yapısal İnsanbilim, s. 101.
9) Cl. Lévi-Strauss'ın çok yararlı bir biçimde üzerinde durduğu noktalardan biri, insanların, içinde yaşadıkları toplum hakkında taşıdıkları fikir ya da imge ile, toplumsal gerçekliğin, bu toplumun gerçek yapısının genellikle örtüşmemesidir. (Yapısal İnsanbilim, s 144): «Yerinde inceleme yapan araştırmacılar, yerlilerin toplumsal örgütlenmeleri üzerine sahip oldukları kuramlar ile (ve kuramla bağdaştırmak için bu kuramlara verdikleri yüzeysel biçimle), toplumun gerçek işleyişini birbirine karıştırmak tehlikesiyle karşı karşıyadırlar her zaman.
10) S. 340: «Tarihsel bilgiye ayrıcalık tanımak istediğinde, tarihsel olgu kavramının kendisinin bile bir çift çatışkı içerdiğini vurgulamak hakkını kendimizde görüyoruz (Başka türlü böyle bir savda bulunamayız).
11) Yapısal İnsanbilim, s. 311-314.
12) Yabanıl Düşünce, s. 24. Üzünç Tropikler, s. 318.
13) Üzünç Tropikler, s. 317-319. Ayrıca, Yapısal İnsanbilim, s. 401'e bak: Yazının bulunusuyla başlamış olan büyük devrim... insanlığın elinden özlü bir şeyler alıp götürmüştür; ama, bu arada, nice yararlı şeyler de kazandırmıştır ona.»
14) Mythologiques II. Baldan Küllere, 166, 408. s. Bir başka kesin dönemeç noktası, üst yontmataş çağın başında HOMO SAPIENS (düşünen insan)'ın ortaya çıkışı ile açılan dönemeç, Cl. Lévi-Strauss'ın görüş alanı dışında kalır. Daha önce ilk insanlık, en azından on kez daha uzun bir süre yerinde saymış gibidir. Kuşkusuz, hem silex taşının en iyi kullanımı hem de araçların gitgide ilerleyen yetkinliği doğrultusunda, daha sonra da avadanlığın çeşitlendirilmesi doğrultusunda insanlık ilerlemiştir. Ama ne ağır ilerlemedir o! Bu durumda, aşağı yontmataş çağının insansal varlıklarına ya da insan-öncesi (préhumains) varlıklarına, bizim çağımızdan önce sekizinci bin yılına doğru, kuşkusuz ani bir değişme ile değil de, çok yavaş bir tarzda gerçekleşmiş olan, bir cilalı taş çağı devrimini yaratanlarla aynı gözlem ve deneyim yeteneği, hiçbir ayrım yapmaksızın yüklenebilir mi? Gerçekten daha o zamanda yabanıl düşüncenin sözü edilebilir mi?
15) Üzünç Tropikler, s. 424.
16) Yabanıl Düşünce, s. 355-356.
17) Yapısal İnsanbilim, s. 400-402,
18) Üzünç Tropikler, s. 423.
19) a.g.y. s. 417 ve 420-421
20) a.g.y. s. 310-311.
21) 25 Ocak 1961.
22) Yapısal İnsanbilim, s. 308.
23) a.g.y. s. 6.
24) Boas'ın yaptığı bu. (Budunbilim Yöntemi, 1920). Asya tipi üretim biçimi üzerine açılan tartışma, açık bir evrimciliğe yer olduğunu göstermekte. Cl. Lévi-Strauss'ın, bu üretim biçimine ilişkin Marks'ın betiklerine gönderme yapmış olmasına şaşmamalı; ama, o, bunlardan tartışma götürür sonuçlar çıkarır (Yapısal İnsanbilim, s. 369).
25) Avustralya için, Yapısal İnsanbilim, s. 114'e bak. «İlkel bir topluluk, geri kalmış ya da geciktirilmiş bir topluluk değildir; şu ya da bu alanda, uygar insanların başarılarını çok ar-

kada bırakan, bir buluş ve gerçekleme zekâsı gösterebilir. Avustralya topluluklarında aile örgütlenmesi üzerine yapılan incelemenin ortaya çıkardığı o gerçek «planlı toplumbilim», Malenezya'da, duygusal yaşamın karmaşık bir haklar ve yükümlülükler dizgesiyle bütünleşmesi ve hemen her yerde, bireysel özlemlerle toplumsal düzenin, her vakit uyumlu olduğu söylenemese bile, yaşanabilir bir bireşim kurmak için din duygusundan yararlanılması, bunlar arasındadır.» B. Cl. Lévi - Strauss döner dolaşır yine bu sava gelir hep. 1952' de, Soy ve Tarih şunu ileri sürer: Buluş (invention), modern zamanların ayrıcalığı değildir, Batıya özgü bir vergi de değildir, çocuk topluluklar diye bir şey yoktur, hepsi ergindir; İmgelem, buluş, yaratıcı çaba dozunun, insanlık tarihi boyunca, aşağı yukarı hiç değişmeden kaldığını varsaysak çok yerinde olur.

26) Üzünç Tropikler, s. 416. Ayrıca Yapısal İnsanbilim, s. 147 - 148'e bak: «Kurumsal olanaklar dizisinde -ki bunun da boyu sınırsız uzayıp gitmez - birbirine yakın seçmeler yapmış olan toplumlar arasında yapışan bir benzerlik.

Halklar arasında, az çok keyfi (ve bilinçsiz) olan seçmelerle saptanmış olan çeşitliliğin bir açıklanması, Fransız coğrafya okulunun yıllarca insancı coğrafya araştırmalarını üzerinde temellendirdiği, «yaşamtürü» kavramını (genre de vie), yapı kavramına dayanarak, çağcıllaştırılmış bir biçimde yinelemekten öte bir şey yapmaz. Max Sorre'e göre (Coğrafya Yıllığı, 1948), yaşam türü kavramının içeriği, bir özdeksel teknikler bütünlüğü, bu özdeksel teknikleri katmerleştiren dinsel ya da büyüsel teknikler ve örgütlü bir toplumdur; temel niteliklerini de, ÖZERKLİK ve KARARLILIK oluşturur. Öte yandan, Sion da şunları yazabiliyordu: (Dünya Coğrafyası, IX. I. 1928, s. 39): «Doğanın Sunduğu Kaynaklar arasında, çalışma biçimleri arasında, insan, halklara göre değişen ve ille de ussal olması gerekmeyen bir seçme yapar.» Ayrıca Lucien Febure de (Yeryüzü Ve İnsanın Evrimi, 1928, s. 268 - 269) da şunları yazar: «İnsan, gereksinimini karşılayacak birçok araçlar arasında, ikisini üçünü seçerek ve seçtiğini inatla tutarak... kimi çevrelerde kazanılmış olan yaşam alışkanlıkları çok geçmeden uygarlık biçimlerine dönüşmek üzere yeterince kıvam ve kararlılık kazandılar.» Tarım rejimi kavramının, çoğun, kendisinin bir özel biçimi olduğu yaşam türü kavramının eleştirisi için, Ch. Parain'e bak: Tarım rejimi kavramı (Fransız Budunbilim Ayı, Kasım 1950).

27) Toplumsal insanbilim kürsüsünün açılış dersi, Collège de France, 5 Ocak 1960, s. 15 - 17.

28) Soylar ve Tarih, 1952, yazarın kendisini yapıtından yaptığı özette, (Temps Modernes, 1955 Mart, s. 1150 - 1201), R. Caillois'nın saldırılarına yanıt olarak, Yatan Diyojen başlığı altında.

29) Yapısal İnsanbilim, s. 6.

30) Yabanıl Düşünce, s. 329.

31) Yap. İns. s. 368.

32) Soy ve Tarım.

33) Yapısal İnsanbilim, s. 30 - 31.

34) J. Pouillon. Temps Modernes. Kasım 1966, s. 784. B.A.J. Greimas'a göre.

35) Yabanıl Düşünce, s. 174.

MEHMET ERGÜN

Neyzen Tevfik ve 'Azâb-ı Mukaddes,i

Ünlü şair Neyzen Tevfik'in aranılan kitabı «Azâb-ı Mukaddes»in yeni baskısı diğer şiirleriyle birlikte...

400 TL.

TUNCA YAYINLARI

Sahaflar Çarşısı No. 35

AMERİKA'DA KADIN HAREKETİNİ BU KİTAP BAŞLATTI...!

KADINLIĞIN GİZEMİ

Betty Friedan / çev.: Tahire Merdol

«Yirminci Yüzyılın en önemli kitabı Kadınlığın Gizemi'dir. Martin Luther King siyahlar için ne anlam ifade ediyorsa, Betty Friedan da kadınlar için aynısını ifade etmektedir.»

(Barbara Seaman, Free and Female yazarı)

«Tom Paine Amerikan Devrimi için neyse, Betty Friedan da dünya çapındaki cinsel devrim için odur. Bütün o sapıklar ve manyaklar, jet sosyeteciler, teşhirciler, erkek düşmanları ortadan kaybolduktan sonra da Kadınlığın Gizemi tarihin tetiğini çeken kitap olarak anımsanacaktır.»

(Alvin Toffler, Gelecek Şoku yazarı)

«Çok nadir rastlanılan kitaplardan biri bu; önemli bir toplumsal hareket başlatan, daha insanca ve daha adil bir topluma doğru yönlendiren bir yapıt. Betty Friedan, kadınların olduğu kadar, erkeklerin de kurtarıcısı.»

(Amitai Etzioni, Columbia Üniv. Sosyoloji Fakültesi Dekanı)

e yayınları a.ş. p.k. 12 istanbul

sartre yanıtlıyor

tarihin reddi

— Size göre yeni nesilde bir düşünce birliği var mıdır?

J.P.S: Yeni nesilde genel bir olgu olmamakla beraber, en azından baskın bir eğilim görüyorum; bu da tarihin reddi olgusudur. Michel Foucault'nun son kitabının gösterdiği başarı epey ilginçtir. Foucault'nun kitabı Les Mots et Les Choses'da ne buluyoruz? Burada insan bilimlerinin bir «arkeolojisini» göremiyoruz. Arkeolog kaybolmuş bir uygarlığın izlerini arayan kişidir. O, geçmişte insanlar tarafından düzenlenmiş ve kullanılmış bir üslubu inceler. Bu üslup ise sonradan doğal bir durum gibi benimsenip, bir veri olarak kullanılabilir. Bu da, arkeologun bize anlattığı gelişmenin bir praksisinin sonucundan başka bir şey değildir.

Kanters'in çok iyi gördüğü gibi, Foucault'nun bize tanıttığı bir jeolojidir. Yani, «arazimizi oluşturan kesintisiz bir tabakalar serisi»dir. Bu tabakalardan her biri, belirli bir dönem egemen olmuş belli bir düşünce biçiminin etkinliğinin koşullarını tanımlar. Fakat bize ilginç gelen Foucault ne, her düşüncenin bu koşullardan hareketle nasıl oluştuğundan ne de, insanların bir düşünceden bir diğerine nasıl geçtiklerinden hiç söz etmiyor.

Tüm bunlardan sözedebilmesi için praksis felsefesini kullanması, yani işin içine tarihi sokması gerekir ki, o bunu açıkça reddediyor. Kuşkusuz, bakış açısı tarihseldir. Bir önce ve bir sonra diye çağları ayırıyor. Fakat sinemanın yerine sihirli feneri, hareketin yerine bir duraganlık silsilesini koyuyor. Aslında bu kitaptan gerçekten özgün bir düşünce beklenmese yeridir. Fakat Foucault'nun kitabının başarısı beklendiği şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü Foucault insanlara gereksinim duydukları şeyi getiriyor: tarihsel bir düşüncenin varlığının olanaksızlığını göstermek için bize, Robbe-Grillet, yapısalcılık, dilbilim, Lacan, Tel Quel'in sırayla kullanıldıkları seçmeci (eklektik) bir sentez sunuyor.

Tarihin arkasında ise açıkça hedeflenen Marksizmdir. Bu girişimden amaçlanan, burjuvazinin Marks'a karşı çıkarabileceği son engel olacak yeni bir ideoloji kurmaktır. Eskiden burjuva ideologları Marksçı tarih kuramına, başka bir kuram adına karşı çıkıyorlardı. Örneğin ya Toynbee gibi düşüncelerin tarihi yapılıyordu, veya Spengler gibi uygarlıkların devamı organik bir süreç benzetmesiyle gösteriliyordu, ya da Camus gibi «gürültü ve öfke» dolu bir tarihin anlamsızlığı ve saçmalığı açıklanıyordu. Fakat tüm bu sahte tarihçilerin hepsi savlarında başarısızlığa uğradılar çünkü gerçek tarihçilerin hiçbiri onları desteklemedi. Günümüzde bir tarihçi komünist olmayabilir. Fakat bilir ki, insan yaşamının maddi unsurlarını, toplumsal üretim ilişkilerini, praksisi öne çıkarmadan ciddi bir tarih yazılamaz, - benim gibi, bu ilişkilerin üzerinde, «üstyapıların» göreceli olarak özerk bölgeler oluşturduğunu kabul etse bile bu olanaksızdır. Bu çalışmaların ışığında tüm bu burjuva tarih kuramları yalancı, orası burası kesilmiş resimler gibi duruyor. Bu koşula bağlı koşullandırmalar bütününü, şu ya da bu yolla değiştirecek yeni bir sistem icad edilemez. Marksizmi «aşabilmekteki» güçsüzlükten dolayı -şu halde- onu yok etmek gerekecek. Foucault'un deyimine sarılarak her tarih kuramının tanımından «doxologique»* olduğu için, tarihin kavranılamaz olduğu ileri sürülecek. Tarihsel geçişleri olumlamadan vazgeçilerek, yalnız «yapıların» analizinin gerçek bir bilimsel araştırma yapılabilmesine olanak tanıdığı, bir belirsizlik alanı olarak kabul edilen tarihe karşı çıkılacak.

YAPISALCILIK

— Şu halde yapısalcılığa karşı çıkıyorsunuz?

J.P.S: Yapısalcı, yönteminin sınırlarının bilincinde olduğu sürece yapısalcılığa kesinlikle karşı değilim. Saussure'ün ardından Benveniste şöyle diyor: Dil araştırmalarında diyakroninin işlevi üzerinde aşırıya kaçıldı. Dil konusunu karşıtlıklar dizgesi gibi eşzamansal bir görüş açısından düşünmenin sırasıdır. «Bana göre düşünce, dille karışmadığı için bu fikri kabul ediyorum. Düşüncenin kavranılmaz, anlatılmaz, sözden önce varolan bir şey gibi, dilden bağımsız olarak tanımlandığı bir dönem yaşandı. Bugünse tam tersi bir yanlışlığa düşülüyor. Dilin kendisi sanki konuşulmamış gibi düşüncenin yalnız dilden ibaret olduğu inandırılmak isteniyor.

Gerçekte iki düzey vardır. Birinci düzeyde, dil toplumsal birleşmeyi yansıtan özerk bir dizge olarak ortaya çıkar. Dil, «pratico-devinimsiz»in bir öğesi bir uygulamalar bütünü tarafından birleştirilmiş sesli bir maddedir. Dilbilimci, araştırma konusu olarak bu ilişkiler toplamını ele alır. Bu ilişkiler toplamı daha önce oluşmuş olduğu için böyle yapmakta haklıdır da. Burada, insansız bir nesne gibi ortaya çıkan bütünlüğün, hiçbir sınırın olmadığı yalnız oranların ve farklılıkların bulunduğu ve her öğenin bir diğeri tarafından tanımlandığı bir karşıtlıklar şebekesi olan yapının oluş süreci belirir. Aslında bu insansız eşya aynı zamanda insanın izini taşıyarak, insan tarafından işlenmiş maddedir. Doğada dilbilimcinin tasvir ettiği şekilde karşıtlıklara rastlayamazsınız. Doğada, güçlerin özerkliğinden başka bir yasa yoktur. Maddi öğeler birbirlerine bağlıdır ve birbirlerini etkilerler. Fakat aralarındaki bu bağ daima dışardandır. Bu alanda, erili (masculin) dişile (feminin) oranla, çoğulu tekile oranla meydana çıkaran iç ilişkilerden, yani her öğenin diğerlerinin varlığını belirlediği bir dizgeden sözedilemez. Böyle bir dizgenin varlığını kabul ederseniz, dilin de konuşulduğu zaman başka bir deyimle, eyleme geçtiği zaman varolduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız. Dizgenin her öğesi bir bütüne yansır fakat eğer biri bunu yeniden ele almazsa, işler hale koymazsa bu bütün ortadan kalkar. İkinci düzeyde ise biz olmadan oluşturulmuş yapılardan sözedilemez. Dilin dizgesinde, devinimsizin tek başına bir uygulamanın belirtisini gösteremeyeceği bir şey vardır. Yapı bize kendini, başkaları tarafından oluşturulduğu ölçüde kabul ettirir. Nasıl oluşturulduğunu anlamak için de, praksisi toplam çıkarıcı süreç olarak yeniden işin içine katmak gerekir. Çünkü yapısal bir incelemenin sonu diyalektik bir anlayışa varmalıdır.

LÉVİ-STRAUSS

— Yapmış bulunduğunuz eleştiriler Lévi-Strauss'un çalışmalarına da yöneliyor mu?

J.P.S: Lévi-Strauss, yapısalcı görüşün uygulanmasının boyunu aştığı alanlarda, örneğin edebiyat eleştirilerinde uygulanmasına karşı çıkmıştır. Kendi alanında yaptığı araştırmalar ise çok olumludur. Yapısal incelemenin karmaşık aile ilişkileri dizgesinin veya ilkel toplumlarda mitin ne ifade ettiğini çözümlemeye yardımcı olacağı kesindir. Fakat Lévi-Strauss'un anladığı ve uyguladığı yapısalcı görüş, mitler gibi çok önceleri oluşmuş dizgelere uygulandığı ölçüde günümüzdeki tarih görüşüne zararlı etkileri olmuştur. Eğer mitin işlevi, bir toplumun varlığını tehdit eden saçma ve zararlı öğeleri bütünleştirmekse, mitin insanlar tarafından hazırlandığını, oluşturulduğunu kabul etmek gerekir. Lévi-Strauss'un «soğuk» diye tanımladığı en ilkel, dışarıdan en durağan görünen toplumların bile bir tarihleri vardır. Yalnız bu toplumların tarihi: «sıcak» toplumların tarihlerinden daha uzun sürelidir. Yapısalcı, yani diyalektik olmayan bir bakışla bu evrimi açıklamak olanaksızdır. Tarih, başlangıçtan itibaren yapının ölüm tohumlarını içinde taşıdığı ve dış bir etkenin gelerek onu yokettiği, tamamen edilgen bir olgu olarak tanımlanıyor. Dolayısıyla Pouillon'a göre tarih, rastlantılardır. Siyasal ve dinsel işlevlerin çok farklı olduğu iki toplumu karşılaştırıyorsunuz. Bu karşılaştırmanın sonucunda belli bir miktardaki olasılıkları belirten yapısal bir model çıkarıyorsunuz. Tüm bu olasılıklar niçin gerçekleşemez? Çünkü rastlantılar vardır ve savaş ya da açlık gibi dış etkenler bir toplumu yok edebilirler. Toplum kendi doğal ölümüyle yok olmazsa, yapı rastlantıların sonucunda ölecektir. Toplumu düzenleyenler kesinlikle insanlar değildir, çünkü toplumu insanlar oluşturmaz: aksine insanlar toplum tarafından oluşturulur.

Burada ne yapıların varlığına ne de, nasıl işlediklerinin incelenmesi gerektiğine karşı çıkmıyorum. Fakat bana göre yapı, pratico-devinimsiz bir andan başka bir şey değildir. O, öğelerini aşan bir praksisin sonucudur. İnsanın yaratmış olduğu her şeyin bir edilgenlik alanı vardır; ama bu, tüm etkilere edilgendir demek değildir. Auguste Comte'un sözünü anımsarsınız: «İlerleme, düzenin gelişmesidir». Bu söz yapısalcıların diyakroni konusunda düşündüklerine tam uyuyor: çünkü insan biraz da yapının gelişmesiyle ilerleyebilmiştir. Ben tarihin böyle bir iç sürece indirgenebileceğine inanmıyorum. Tarih düzen değildir. Tam tersi düzensizliktir. İsterseniz şöyle diyelim: tarih rasyonel bir düzensizliktir. Düzeni, yani yapıyı korumakta olduğu sırada, diğer yandan aynı yapıyı yıkmaktadır. İşte sınıflar mücadelesi bu şekilde içinde gelişeceği ve sonunda belirleyeceği yapıları yaratır, - fakat sınıflar mücadelesi yapıların önüne geçtiği ölçüde onları aynı zamanda aşacaktır da.

Ben «tarihçi» (historisizm)'liğimden dolayı sık sık eleştirilirim. Bazıları diyorlar ki, insanı, özneyi aracısız tarihin engin devinimine bırakıyor musun. Hiçbir zaman böyle bir şey demek istemedim. Bana göre insan yapıyı aştığı kadarıyla onun ürünüdür. Başka bir deyişle,

tarihin birikimleri olan yapılar vardır. İnsan yapılardan etkileniyor, ve bu anlamda yapıların insanı oluşturduğu söylenebilir. Fakat gerçekte insan, tarihe bağımlı olduğu için yapılardan etkilenir. Bu bağımlılık öylesine güçlüdür ki, insan kendini koşullandıracak yeni yapılar oluşturmak için, istese de eski yapıların yıkılmasını durduramaz. Marks'ın dediği gibi: «İşçi sınıfının sırrı burjuvazinin ölümüdür.»

BİR ÖRNEK: SADE

— Şu halde anlam yapıdan değil insanın kendisinden gelmektedir?

J.P.S.: Size Sade'ı örnek vereceğim. Sade'ın eserleri belli bir «arkeolojik» bütünlük içindedir. Eserlerinde o dönemin dili ile birlikte artık ölmüş bir düşünce biçimi görülür. Bu ideolojinin başlıca temalarından biri de doğadır. 18. yüzyılın burjuvası doğanın iyi olduğunu düşünür. Fakat Sade bir burjuva değildir. O, kendi sınıfının yavaş yavaş yaklaşmakta olan sonuna şahit olan bir aristokrattır. Ayrıcalıklarının artık yitmekte olduğunun bilincindedir. Başkalarına oranla sınırsız hakları olan ve bu hakları artık kullanamayacak, kişisel aristokrat zevklerini tatmin edemeyecek bir insan durumundadır.

Içinde bulunduğu bu durumun anlamını kavrayabilmesi için Sade'ın öznel bir sentezle, yani sadizmle bunu aşması gereklidir. Sadizm, insanlar arasındaki bir ilişki kuramıdır; Sade'ın aradığı ise iletişimdir. Ancak Sade iletişim üzerine düşüncesini söyleyebilmek için ona verilmiş olan dili kullanmak zorundadır. Bir yüzyıl sonra sadizm doğa dışı olarak tanımlanacaktır. 18. yüzyılda ise bu tamamen olanaksızdır: o zaman Sade, doğa fikrinden yararlanmak mecburiyetindedir. Şu halde o da burjuvalarınkine benzeyen bir doğa kuramı yaratacaktır ancak şu farkla ki, burada doğa iyi değil kötüdür, insanın ölümünü istemektedir. Jülyet, bir volkanın içinde sallanmakta olan bir insanın görüntüsü önünde böyle ölür.

Bu konudaki düşüncelerimi tabii çok hızlı geçiyorum. Fakat gördüğünüz gibi ortada ikili bir ilişki var: doğa Sade'dan düşüncesinin anlamını çalıyor, bunun karşılığında Sade da doğanın anlamını çalıyor.

PSİKANALİZ VE ÖZNE KAVRAMI

— Sizce bu bakış açısıyla özne kavramı nasıl bir şekil alıyor?

J.P.S.: Öznenin kaybolması, ya da Lacan'ın deyimiyle «merkezden uzaklaşması» tarihin değerini yitirmesine bağlıdır. Eğer praksis yoksa, özne de yoktur. Lacan ve ona sahip çıkan psikanalistler ne diyorlar? İnsan düşünmez, bazı dilbilimcilere göre dil konuşulduğu gibi, insan da düşünülmüştür. Öznenin bu süreçte temel bir yeri yoktur. Özne, esas olanın «tabaka» ya da içine dahil olduğu ve oluşturduğu yapı olduğu, diğer şeyler arasında bir öğedir.

Bu düşünce, daha önce özneyi anlaşılmaz bir yere koyan Freud'a aittir. «Şey» ve «üstben» arasında kalan psikanalistin öznesi biraz da, Birleşik Amerika ile Sovyetler Birliği arasında kalan de Gaulle'e benzemektedir. Ego kendi kendine varolamaz, o oluşturulmuştur; ve görevi tamamen edilgendir. Ego'nun etken bir işlevi yoktur; burası karşılaşma noktası ve güçlerin çatışma yeridir. Analiz yapan hastasından serbest davranmasını istemez; tam tersine ondan, kendini özgür çağrışımlarına bırakarak dışarıdan yönlendirilmeyi kabul etmesini ister.

Şimdi bana diyeceksiniz ki, insan karar vermeden psikanaliste gitmez ve bu kararı insanın kendisi alır. Hayır, aslında insan böyle bir karar aldığını sanır. Gerçekte ise kendi çatışmalarıyla koşullandırılmıştır. Nevroz ilk başlarda, bireyin önüne çıkan zorluklara ve sıkıntılara, onları canlandırarak uyum sağlamasına yardımcı olan tehlikesiz bir kötülük olarak belirir. Fakat bu çelişkili çözümün çatladığı bir an gelir: İnsan artık nevrozunu taşıyamaz haldedir ve doğru psikanaliste gider. Şimdi tedaviye engel olan nevrozdur ve bu direnişi kırmak gereklidir. Fakat önce olduğu gibi şimdi de, özne, nevrozu tarafından yönlendirilmiş, oluşturulmuştur. Artık o, bir gölge-olaydır ve her şey onun dışında gelişmektedir.

Kanımca, bu betimleme yalnız nevroza, yani öznenin dışında kalan, onsuz oluşan bir yapıya uygulandığı ölçüde doğrudur. Psikanalistlerin «aktarma» dedikleri şey bu aşamada, geçici bir süre için de olsa temel bir işlev yerine getirir, bu sayede tedavi mümkün olur. Fakat daha uzağı görmek ve analiz yapan ile hasta arasındaki iletişimin, her yandan etkilenen basit bir yer değişimiyle sınırlanmadığını anlamak gerekir. Analizi yapan tamamen edilgen kaldığını sandığı an bile, az ya da çok etken olmaktadır. Zaman zaman bir fikir ileri sürmekte, hastanın konuşmasını görünmez bir şekilde yönlendirmektedir. Hastaya gelince, o da edilgen değildir. Aktarmadan itibaren, yeni bir yapı kurar. «Psikanalistine» aktarma yapan kadın aşık olmuş taklidi yapmaz: O, gerçek bir aşkı yaşar. Aktarma sırasında bir şeyler yaratılır, bağlar kurulur, yeni bir durum belirir, kısaca bir aşma eylemi ortaya çıkar. Açıklığa kavuşturulması gereken de, bu özel praksistir.

Görüyorsunuz ki sorun, öznenin «merkezden uzaklaştırılıp» uzaklaştırılmadığını bilmek değildir. Bir anlamda özne zaten sürekli olarak merkezden uzaklaştırılmıştır. Marx, «'İnsan' mevcut değildir. Ben insanlar değil, sadece işçiler, burjuvalar ve aydınlar görüyorum» diyerek, Foucault ve Lacan'dan çok önceleri bu görüşe karşı çıkmıştı. Eğer özne, maddi «ben»in bir biçimi, ya da ondan hareketle düşüncenin gelişeceği az çok belirli bir temel kategori olarak adlandırılmaya devam edilirse, öznenin çoktan ölmüş olduğunu kabul etmek gerekir. Ben Husserl üzerine yazdığım ilk denememde bu anlayışı eleştirmiştim. Fakat, insanın yapılar arkasında kaybolmasına yol açan ilk merkezden uzaklaşma eyleminin kendisi bir olumsuzlama gerektiriyor ve insan bu olumsuzlamadan ortaya çıkıyor. Mevcut durumu öznelliği koruyarak aşma anından itibaren, özne -ya da isterseniz öznellik- vardır. Gerçek sorun bu aşma eylemidir. Burada bilinmesi gereken, aralıksız bir içe vurma ve yeniden dışa vurma süreci tarafından özne veya öznelliğin, kendisinin dışında bir temel üzerinde nasıl oluştuğudur.

Şu halde, örneğin dilin özne içinde «konuşulduğu» söylenemez. Çünkü dilbilimci dili, hareketleriyle bir bütünlük olarak tanımlıyor. Dilbilimin bir bilim olabilmesi için, bir yandan dilbilimci bir öznenin, öte yandan dilin yapılarının -dilbilimcinin konuşmasını oluşturacak- bir bütünlüğe doğru yol almasını gerçekleştirecek konuşan bir öznenin (var) olması gerekir. Başka bir deyişle öznellik, kendi kendisine yansıyan, belli ölçülerde kendi kendisine yarı saydam olan, ve praksisi aracılığıyla tanımlanan bir girişimin bütünlüğü olarak belirir.

(*) Doxologique: Katolik tören düzeninde, kutsal üçlemeye övgü formülü.

Çeviren: Cem Sofuoğlu

Sungur Yayınları

CATHERİNE HERMARY-VIEILLE

GECELERİN VEZİRİ

Türkçesi: Hüseyin Boysan

ROMAN / 1981 FEMİNA ÖDÜLÜ

Abbasi Hanedanı'nın ünlü Halifesi Harun ür-Reşit'in en yakın dostu, güzelliği ve gücü kuşaktan kuşağa anlatılan Cafer el-Bermeki'nin tutkuları kadar şiddetli bir ölümle noktalanan yazgısı...

Masal büyüsünde eşsiz bir yapıt...

Bütün Kitapçılarda 350.- TL.

yapısalcılık bir kuram mı, bir yöntem mi?

hilmi yavuz

SORUŞTURMA :

Yapısalcılık nedir? Yapısalcılığı bir yöntem olarak tanımlayabiliyoruz. Bu anlamda, bu yöntemin dayandığı ya da anlamını bulduğu bir öğreti, dünya görüşü var mı? Yoksa, bu yöntemi her dünya görüşünün içine yerleştirebilir miyiz? Yapısalcılık ile edebiyat ilişkisi ne olmalıdır (sizce), ne oluyor bizde ve dışarda?

Yapısalcılığın tarihi üzerine, kabaca da olsa, bilinmesi gerekeni biliyor okur. Ama şunu biliyor mu: Yapısalcılık bir kuram mı, yoksa bir yöntem mi? Sanırım, Yapısalcılığa ilişkin sorunlar, bu seçeneklerden birinin ya da ötekinin yeğlenmesinden kaynaklanıyor.

Soruşturmanızda, Yapısalcılığın bir yöntem olarak (da) tanımlanabileceğini belirtiyorsunuz. Elbette! Ama bu, örtük olarak, belirli soruların sorulduğunu, belirli sorularınsa sorulmadığını gösteriyor. Yapısalcılığın Dilbilim üzerinde temellendiğini biliyoruz. Ricouer'ün dediği gibi, Yapısalcılığı eleştireceksek, ilkin onun Dilbilimsel temellerini sorgulamak gerekiyor. Saussure'cü Dilbilimin, örneğin Antropoloji alanında neden geçerli olduğunu, bu geçerliliğin nerede ve nasıl ortaya konabileceğini sorguluyorsak, bu sorgulama Yapısalcılığı bir kuram olarak ele aldığımızı gösterir. Yok, eğer Dilbilimin verilerinden yola çıkmanın ne gibi sonuçlar verdiğini, ya da Dilbilim dışındaki öteki alanlarda Dilbilimsel kavram ve uygulamaların neler ortaya koyduğunu sorguluyorsak, bu sorgulama, bizim, bu kez Yapısalcılığı bir yöntem olarak onayladığımızı gösterir. (Culler, 1973)

Dilbilimin, kültürel görüngüleri (fenomenleri) çözümlemede geçerli olabileceği düşüncesinin, iki temel tutamağı var: Birincisi, toplumsal ve kültürel görüngülerin özsüz, dolayısıyla hem içsel hem de dışsal birtakım bağıntılar ağıyla tanımlandıkları. Öyleyse Yapısalcılık, toplumsal ve kültürel görüngülerin Dil gibi yapılandığını söyleyecektir! Ya da şöyle: insan edimlerinin ya da insanın üretilerinin bir anlamı varsa, bu anlamı olanaklı kılan saymaca (conventionnel) bir dizge vardır. Toplumsal ve kültürel görüngülerin bu saymaca dizgenin dışında içsel (intrinséque) bir anlamı yoktur. Bu dizgenin im'lerinin içsel bir anlamının olmaması (anlamın saymaca olması), onların felsefe terimleriyle söylersek, öz'lerinin olmadığını, ancak içinde yer aldıkları dizgeyi kuran bağıntılarla anlam kazandıklarını gösterir. Bir edimin, örneğin saygılı ya da saygısız bir edim olduğu, o edimin içsel niteliklerinden dolayı değildir; tersine, saygısız edimi saygılı edimden ayıran bağıntılardan dolayıdır. Bir dizgede saygı edimi olan, öteki dizgede saygısızlık edimi olabilir. Lévi-Strauss yazıyor: «bireysel davranışlar kendi başlarına hiçbir zaman simgesel değillerdir: bunlar kollektif olduğu bilinen bir simgesel dizgeyi kuran öğelerdir» (Lévi-Strauss, 1950).

Buraya değin söylediklerimiz, Dilbilim tutamaklarını veri sayan, onları sorgulamayan bir yaklaşımı içeriyor. Öyleyse benim de Yapısalcılığı bir kuram olarak değil, ama bir yöntem olarak ele aldığım söylenebilir. Dikkat edilirse, verileri sorgulamak değildi yaptığım; tersine, bu verileri, örneğin antropoloji için konut (postulat) kabul ederek, ne gibi sonuçlar verdiğini sorguladım. Öyleyse şöyle diyebilir miyiz: bir yöntem olarak Yapısalcılık, insanın toplumsal davranış örüntülerinin, bir düzgü (code) oluşturduğunu varsayar. Bu, saymaca nitelikli bir kurallar ve simgeler dizgesidir. Dizgenin eşzamanlı bağıntılarla kurulan ikili karşıtlıklara indirgenebilen bütünlükleri vardır ve bunlara da «yapı» denir.

Yapıyı Biçim'den ayırmak gerek. Biçim, geleneksel bağlamda İçerik'le karşıtlaştırılarak tanımlanır. Oysa Yapı'nın, ayrı bir içeriği yoktur. Lévi-Strauss'la birlikte söylersek, «Yapı, belli bir lojik örgütlenme içinde ve gerçeğin bir özelliği olarak kavranan, içeriğin kendisidir» (Lévi-Strauss, 1960). Bu bakımdan «Yapı» kavramını, Aristotelesci bir Özdek / Biçim ayrımının bağlamı içinde düşünmek olanağımız yok. Saussure ise Töz / Biçim ayrımı olarak koyuyor; ama Lyons'un belirttiği gibi, Töz burada bulanık kalıyor. Üstelik Töz'ün Aristoteles geleneğinde, Özdek'ten ve Biçim'den ayrı bir anlamı var (Lyons, 1973).

Lévi-Strauss, toplumsal «yapı» derken, göreneklerin biçimlendirdiği dizgeler ve kurumların altındaki ('derindeki') bilinçdışı yapıyı anlıyor. Bu yapı, empirik gerçeklikle ilgili değildir (Lévi-Strauss, «görünür ile anlaşılır olan arasındaki karşıtlığı, işlemleri imler düzeyine aktararak aştık» diyor). Öyleyse Yapı'nın özelliklerini sıralıyalım: Yapı, Görünüş ile Gerçeklik ayrımından yola çıkar; eşzamanlı bağıntılarla kurulur; bu bağıntılar ikili karşıtlıklara indirgenebilir. Bir dizgenin eşzamanlı doğası («yapısı») bilinmeden, onun evrimi de kavranamaz. Lane'yle birlikte söylersek, (Lane, 1970) Yapısalcılık bu bakımdan tarih-dışı (ahistorique) değil, zaman-dışıdır (atemporel).

Yapısalcı yöntem, açıklama'yı da hayırlıyor. Nedenselciliği hayırlıyor çünkü. Yapısalcılık, «neden», «sonuç» gibi kavramları kullanmaz; Nedensellik Yasaları'nın yerine «Dönüşüm Yasaları»nı koyar. Yapısalcı A, B'nin nedenidir, demiyor; A B'ye dönüştü, diyor. Verili bir yapının belirli bir biçimde dönüştüğü, Yapısalcılığın temel tutamaklarından biri. Bu önemli: çünkü Dönüştürmenin a priori temelleri var: eğretileme ve düzdeğişmece. Bunlar herhangi bir dizgenin oluşumunda lojik önkoşullar. Eğretileme ve Düzdeğişmecenin Lévi-Strauss'a göre hem bir düzlemin (akrabalık, söylen vb.), yapılarının oluşumuna ilişkin ussal (a priori) işlevler olarak, hem de (özellikle, eğretileme açısından) belirli bir düzlemdeki yapıdan başka bir düzlemdeki yapıya geçişi sağlayan düzgünün (code) temelleri olarak iki yönü var (Bonn, 1972). Anlam, bu kiplerden birinden ötekine, sonra yine öncekine dönüşümle temelleniyor. Bir örnekle anlatalım: Gelinin beyaz, dulunsa karalar giyinmesi bir görenek. Bunlar eşzamanlı olgular. Bu bakımdan gelinle beyaz, dulla siyah, düzdeğişmeceli bir bağıntı oluştururlar. Birbiriyle ilişkisiz görünen bu bağıntının, aynı bildirinin (mesaj) birer yönü olduğunun bilinebilmesi için, düzgünün (code) bilinmesi gerekli. Bundan dolayı da, bu bağıntıları «evlilik» düzleminde dönüştürmek gerekiyor. Gelin'i evliliğe «giriş», Dul'u da evlilikten «çıkış» olarak alırsak, iki ayrı olgunun lojik olarak birbirlerine bağlı olduklarını kavrarız. Gelin / Dul: Siyah / Beyaz, bu kez eğretilemeli bir bağıntıya dönüşürler. Böylece «şifre» çözülmüş, «bildiri» anlaşılmıştır: Gelin / Beyaz: Dul / Siyah, artık, verili oldukları ilk düzdeğişmece düzeyinden çok farklı bir düzeyde kavranmaktadır (Leach, 1976).

Doğallıkla bu örnek, kaba bir basitleştirme. Oysa düzgü'nün belirlenmesi, örneğin Lévi-Strauss'un Mythologiques'inde olduğu gibi çok karmaşık bir ayrıştırma, birleştirme, karşıtlaştırma, sınıflandırma yoluyla dönüştürme işlemlerinden geçerek mümkün olabiliyor. Dönüştürmenin, Çözümlemeci (Analitik) bir işlem olduğunu hemen belirtelim. Yapısalcılığın bir başka düzlemde eleştirisi, burada başlıyor işte. Dolayısıyla, karşımıza, sizin sorunuzda değindiğiniz olasılık çıkıyor: Yapısalcılık bir Dünyagörüşünün içine yerleştirilebilir mi?

Yapısalcılığın çözümleme (analiz) işlemlerini bir yöntem düzeyinde aldığı, bununsa bir Dünyagörüşüne gönderme yaptığına ilişkin ilk ciddi eleştiri, Jean-Paul Sartre'dan gelmiştir. Critique de La Raison Dialectique'de Yapısalcılığı, Diyalektik yöntemin karşısında Analitik yöntemi koyduğu için eleştirmişti. Sartre, Praxis'in (insan edimlerinin) yerine, belirlenmiş «yapı»ların konduğunu öne sürüyordu. Bana kalırsa Sartre, Yapısalcılığı, dayandığı Dilbilimsel temelleri sorgulayarak, kuramsal düzeyde eleştirmeyi yeğlemiştir derim. Sartre, düşüncenin Dilbilimsel yapıca belirlendiği konusundaki Yapısalcı tavrı «abartılı» bulmuş; Dilin düşüncenin aracı olduğu konusundaki geleneksel yaklaşıma büyük tepki gösterdiklerini düşünmüştür. Ona göre, ortada bir aşırılıktan ötekine gitmek vardır: geleneksel yaklaşımda Dilin düşüncenin aracı olduğu savunulurdu, diyor. Sartre, şimdi de Yapısalcılar düşüncenin Dil'in aracı olduğunu söylüyorlar. Sartre, Dil'i insanın bütünselleştirici eyleminin bir ürünü sayıyor. Dilin iki düzlemi var ona göre: Birincisi söz edimlerinin (actes de Parole, speech acts) bütünselleşmesi; ikincisi de, practico-inert yapıda kalması. Sartre, Yapısalcıların, dilin practico-inert düzlemi üzerinde durduklarını, ve kökeninde Dil'i ortaya çıkaran insan pratiklerini (praxis) hiçe saydıklarını söyler. Bu da, bir «tarihsizleştirme» işlemidir. Sartre şöyle der: «bir yapının nasıl kurulduğunu anlamak için, bütünselleştirici bir süreç olarak

praxis'i gözönüne almak gerekir. Yapısal çözümleme, yerini diyalektik anlayışa bırakmalıdır» (Sartre 1971).

«Tarihsizleştirme», ya da tarih-dışılık! Yapısalcılığa bir kuram olarak yöneltilen eleştirilerden biri de bu. Levi-Strauss, La Pensée Sauvage'de Tarih'i bir söylen (mythe) sayar: Tarih, Söylen'dir, modern Söylen Tarihsel «olgu»lar da belirli bir düzgü'ye göre yapılacak ayıklamayla olasıdır. Bu düzgü, kronolojidir. Ne var ki kronolojinin düzgüsü-tarihsel çözümleme bunun üzerine kurulur- çizgisel bir diziye değil, kesikli (discontinu) tarih öbeklerine dayanır. Her öbek, özerk bir göndermeler çerçevesi oluşturur. Bir düzgü için anlamlı olan olaylar, öteki düzgüler için anlamlı olmayabilir. Öyleyse Tarihsel çözümleme de bir dönüştürme'dir. Lévi-Strauss söyler: «herhangi bir tarih, örneğin 1453, kendi başına alındığında, kendi dışında bir imlemi olmadığından hiçbir anlamı yoktur. Eğer modern tarihi bilmiyorsam, 1453'ün anlamını da bilemem (Lévi-Strauss, 1962).

Sartre'ın bu Tarih anlayışını kesinlemediğini de belirtelim. Ona göre bir yapıdan ötekine (bizim deyişimizle söylersek, bir düzlemden ötekine) geçiş, ya da ardzamanlı yapılan, praxis'i açıklayamaz. Yapısalcılara göre, diyor Sartre, bir toplumsal örgütlenmenin ötekinden farkı, örneğin söylenlerin ve akrabalık yapılarının, öğelerin öyle değil de böyle bir araya gelecek biçimde edimselleşmesini sağlayan farklılığından ileri gelmektedir. Sartre sorar: «bu ardzamanlı yapılarda, praxis'in rolü nedir?» Yanıtını biz de onunla birlikte verelim: hiç! Gerçi Lévi-Strauss, Sartre'ın bu eleştirilerini yanıtlamış, yabanıl düşünce'nin (pensée sauvage) bütünselleştirici, dolayısıyla diyalektik bir anlık olduğunu savunmuştur, ama, kendisinin de kabul ettiği gibi bu, Sartre'ın kastettiğinden çok farklı bir diyalektik anlayışıdır...

Yapısalcılıkla yazın bağıntılarına gelince, sorun şudur: yapısal dilbilimin sınıflandırma ve dönüştürme ilkeleri (düzdeğişmece, eğretileme) birer retorik öğesi olmaktan çıkmış; tarihi ve toplumu olduğu kadar yazın'ın da derin yapısını kuran düzgünün kurucu düzlemleri olmuşlardır. Yapısal çözümleme, bu yolla bir yazınsal metnin çekirdeğini oluşturan izlekleri yalıtır, tanımlar, bu izlekleri göndermeye yaptıkları öteki insandeneyimleri alanlarından ayırır. Bu izlekler, metni üreten izleklerdir, ve onlardan başat kültür düzgülerini temsil etmeleri beklenir. Yapısalcılık, burada kendini Tarihe eklemleyebilir. Bu konuda Roland Barthes'in, özellikle son yıllarda yaptığı çalışmaları anmalıyım: Sade, Fourier, Loyola Sadizm, Sosyalizm, Mistisizm metinlerine birleştirici yaklaşımın, ancak «hırsızlık» ideolojisi dolayımında kurulabileceğini göstermek açısından ilginç bir denemeydi. Barthes, son on yıllarda burjuva ideolojisinin dışında Dil'e yer olmadığını, Dilimizin ondan geldiğini, ona döndüğünü, onda kapalı kaldığını belirtiyor, buna karşı ise yok etme ya da başkaldırma ile değil, olsa olsa «hırsızlık»la karşı durulabileceğini söylüyordu: antik bir kültürel, bilimsel ya da yazınsal metni almak, ve tıpkı çalınmış bir malı parçalara ayırıp, tanınmıyacak biçimde sürmek gibi, parçalarına ayırmak! Barthes, bir metnin Topluma ancak, onun yasalarını şiddetle «aşarak» müdahale edeceğini söyler. İdeolojiyi kıran böyle bir metnin adı da Ecriture'dür Barthes'e göre (Barthes, 1971). Barthes'te örtük, ama Julia Kristeva'da açıkça görülen, bir metnin eleştirel olarak gözden geçirilmesinin, Lacan'ın yeni-Freudculuğundan Althusser'in Marksizmine kadar uzanan kuramsal bilgiye bağımlı olmasıdır. Kuşkusuz buna, Dilbilim alanındaki kuramsal etkinlikleri de öncelikle, ve özellikle eklemek gerek. Şu kadarını söylemek yeterli: Kristeva'nın Lautreamont ve Mallarmé'ye ilişkin çalışması Fonagy'nin dilbilimsel incelemelerine yaslanmaktadır. Fonagy'nin sözel iletişimden şairin ses ve ritmi kullanımı dolayısıyle vardığı «daha arkaik dile» uzanan çalışmaları, Kristeva'nın «şiirsel dil» temellendirmesinde büyük ölçüde yardımcı olmuşlardır (Bann, 1977).

Tabii, burada, bir de «çoğul okuma» sorunu gündeme geliyor. Geçmişte Tahsin Yücel'in bu konuda yazdıklarını anımsatmak yeter. Bir de Steiner'in Serres eleştirisini: Steiner, Serres'in Esthetiques Sur Carpaccio'da bir resmi, bir yazınsal metni ve bir etnografik durumu, bütünüyle solipsistik (tekbenci) bir amaç için kullanmasına karşı çıkmış, bu yaklaşımı sertçe eleştirmişti...

Bir de, bizde yapısalcı eleştirinin ne kertede olduğunu soruyorsunuz: yanıtım şu kadar olacak: Fransa'da ne pişiyorsa, bize de o düşüyor. Ne fazla ne eksik...

Kaynakça :

Bann, Stephen: Structuralism and the Revival of Rhetoric: The Sociology of Literature'da (ed. J. Routh ve J. Wolff); Sociological Review Monograph 25, 1977.

Barthes, Roland: Sade, Fourier, Loyola; Seuil, coll. «Tel Quel», Paris 1971.

Boon, James A: From Symbolism to Structuralism, Oxford, Basil Blackwell, 1972.

Culler, Jonathan: The Linguistic Basis of Structuralism; Structuralism'de (ed. David Robey); Oxford, Clarendon Press, 1973.

Lane, Michael: The Structuralist Method (Introduction); Introduction to Structuralism'de (ed. Michael (Lane); Basic Books, Inc., Publishers New York, 1970.

Leach, Edmund: Culture and Communication; Cambridge University Press, 1976.

Lévi-Strauss, Claude: Introduction à L'oeuvre de Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie'de, P.U.F, 1950.

Lévi-Strauss, Claude: La Structure et La Forme: Cahiers de L'Institut de Science Economique Appliquée'de, Paris 1960.

Lévi-Strauss, Claude: La Pensée Sauvage; Plon, Paris 1962.

Sartre, Jean-Paul: Replies to Structuralism, Telos 9, 1971.

yaşar nabi nayır 1984 şiir ödülü yönetmeliği

— Yaşar Nabi Nayır Edebiyat Ödülü 1984'te şiir dalında verilecek.

— Katılanlar en az 4 forma (64 sayfa), en çok 10 forma (160 sayfa) tutarında, daha önce kitap olarak yayınlanmamış şiirlerini dosya biçiminde gönderecekler.

— Yapıtlar 5 kopya olarak posta ile 'Varlık Yayınları A.Ş. Cağaloğlu Yokuşu 40/2' adresine ulaştırılacak, üstlerinde belirleyici bir simge bulunacak. Aynı simgeyi taşıyan kapalı bir zarfta adayın adı ve soyadı ile adresi, kısa yaşam öyküsü bildirilecek.

— En son katılma tarihi: 31 Aralık 1983.

— Sonuçlar Yaşar Nabi Nayır'ın ölüm yıldönümü olan Mart 1984'te açıklanacak.

— Seçici Kurul şu adlardan oluşmaktadır: Oktay Akbal, Aziz Çalışlar, Kemal Özer, Ülkü Tamer ve Ataol Behramoğlu.

— Ödül tutarı: 75 bin lira. Kazanan yapıt ayrıca telif ücreti ödenerek Varlık Yayınları arasında yayınlanacaktır.

yapısalcılığın felsefesi çağdaş tarih bilimine ters düşer

afşar timuçin

Bendeniz felsefe tarihçisiyim, felsefe tarihi içinde de özellikle bilgi kuramıyla ilgileniyorum. Bu yüzden felsefeyi doğrudan doğruya ilgilendirdiğini sanmadığım yapısalcılığı pek iyi bilmiyorum. Açıkça söyleyeyim, bu konuda okuduğum kitap üçü beşi geçmez. Ferdinand de Saussure'ün Genel Dilbilim Dersleri'ni okudum, Esprit dergisinin yapısalcılık özel sayısını okudum, Que sais-je dizisinden Yapısalcılık'ı okudum, Claude Lévi-Strauss'un Vahşi Düşünce'sini okudum, Claude Lévi-Strauss üzerine makalelerden ve konuşmalardan derlenmiş bir kitabı okudum, birkaç da bağımsız makale okudum, galiba hepsi bu kadar; bir de Ayşegül Yüsel'in iki ödüllü kitabını okudum. Epeyce önce Yazko dergisinde Yapısalcılık adlı o koskoca konuya yaklaşmaya çalışan bir yazım yayımlanmıştı, o yazıyı da andığım kitaplardan yararlanarak yazmıştım. Bilimsel süslerinden yani dip notlarından yoksun olan o yazıya dudak büken uzmanlar oldu. Bendeniz aldırmadım! Yapısalcılık denilen şey yıllardır kafama yatan bir şey değildir. O yüzden bu şeyi bütünüyle uzmanlarına bırakıyorum. Gene de isteğiniz üzerine bu soruşturmanıza birkaç satırla katılacağım.

Buyurduğunuz gibi yapısalcılık bir yöntemdir. Her yöntemin altında bir öğreti ya da bir felsefe aramak gerekir. Hiçbir yöntem kendi kendine doğup insan içine çıkmaz. Tersine, yöntemleri felsefe ya da öğreti denilen doğurgan analar doğururlar. Descartesci yöntemin arkasında koskoca Descartes felsefesi vardır. Diyalektik maddeci yöntemin arkasında da koskoca Marx felsefesi vardır. Skolastik, bir yöntem olarak, Aristoteles felsefesinin türetmesidir. Tümevarım ve tümdengelim yöntemleri, mantıksal düşüncenin bir anlatımı olarak, Aristotelesci felsefe içinde doğmuşlardır. Bacon yöntemi bilimsel düşünce yöntemi olarak Bacon felsefesinin bir yüzüdür. Bunun gibi... O zaman, yapısalcılık bir yöntemdir deyip çıkamayız, onun altında bir domuzluk arar gibi bir felsefe ya da en azından bir öğreti aramamız gerekmektedir.

Şimdi ben «yapısalcılık bir yöntemden başka bir şey değildir» desem, «onun altında felsefe falan aramak boşunadır» desem pekçok yapısalcı ya da kendini öyle sanan pekçok kişi «yaşa Toraman, elden gel» diyecekler. Kimden yana oldukları ortaya çıkmayacak o zaman. Ama ne yaparsınız ki yaşadığımız dünya altını yüzüne veren bir dünyadır, bu dünyada yapılmış da bilinmemiş ya da sezilmemiş hiçbir şey yoktur. Yapısalcılık da sezildi. O zaman onun savunucuları -uygulayıcıları diyemiyorum, çünkü ciddi bir uygulama yok bu konuda, Ayşegül Yüksel'in kitabına karşın- sinirlilik belirtileri göstermeye başladılar. Kendileri kurulu düzende çok ciddi başarılar göstermeden çok iyi yerlere oturmuş insanlar oldukları için aşırı bir sinirliliğe kaçmayı da elbet düşünmediler.

Yapısalcılık bilindiği gibi bir Avrupa ürünüdür. Bununla birlikte, Türkiye'de hiçbir dönüşüme uğratılmadan toprağa dikilir dikilmez köklenme eğilimi göstermiştir. Türkiye'de iş yapar görünmekle birlikte hiçbir iş yapmayan ama adı düşünüre çıkmış bazı kişiler yapısalcılığın yetiştirilmesini özel olarak üstlerine almışlardır.

Çok iyi istihdam edilen, hem kurulu düzene hem gelecek günlere candan gönülden bağlı olan bu kişilerin estirdiği yapısalcılık rüzgârı bazı kesimlere ferahlık vermiştir. Çağdaş ve yeni olan (çağdaş olur da yeni-Tommasoculuk gibi eski oluverir) yapısalcılık kimseye kuş kadar zararı dokunmayacak çok efendi bir yaratıktı, çağdaş ve yeni oluşuyla her gönülde taht kurabilirdi. Pekiyi, temelindeki dünya görüşü de kendisi kadar çağdaş, kendisi kadar yeni miydi? Orasını kurcalamayın.

Birçok yapısalcı, yapısalcılığın temelindeki dünya görüşünü görmezden gelir, hatta işi daha da sağlama alıp «eğer temelinde uygunsuz bir şey varsa ben onun temelini değil kendisini benimsiyorum» deyip çıkar. Nitekim Ayşegül Yüksel arkadaşımız da böyle söyleyerek gardını alıyor. Beni sakın o dünya görüşünü paylaşan biri sanmayın, şimdiden teşekkür ederim, demek istiyor. Oysa böyle bir tutum bilimdışı bir tutumdur, baştan başa saçmadır. «Ben ortağımı üçkağıtçı yanıyla değil o güzel yüreğiyle seviyorum» demeye benzer bu.

Sorun tepeden tırnağa toplumcu dünya görüşünü güler yüzle ya da ince iğneyle yok etmek sorunudur.

Yapısalcılığı şöyle bir elden geçirdiniz mi ne anlama geldiğini hemen anlayıverirsiniz. Yapısalcılığın temelindeki felsefe çağdaş tarih bilincine ters düşen, hatta onunla iyiden iyiye takışan bir felsefedir. Bu felsefe Auguste Comte'un yaptığı gibi duralı devingenden ayırmış yani gerçekliği anlamsız bir biçimde ikiye bölmüştür, böylece felsefenin iki bin beş yüz yıllık çelişkisini daha da derinleştirmiştir, ayrıca tarihi birbirine götürülemez uygarlıkların etkileşimsiz alanı saymıştır.

En ilkel bir uygarlığı, «vahşi» bir Afrika toplumunun uygarlığını ya da bir taş dönemi uygarlığını çağdaş Avrupa uygarlığıyla bir tutan, böyle bir uygarlığı «uzun bir geleneğin kalıtçısı» saymakla birlikte «çağdaş bilimin tarihi olsa olsa birkaç yüzyıllık bir geçmişe sığar» deyiveren, bununla da yetinmeyip ilkel düşünceyi modern düşünce karşısında, ilkel kırsal yaşamı tıpkı 18. yüzyıl duygucularının yaptığı gibi sanayileşmiş kent yaşamı karşısında yüceltmeye, daha doğrusu savunmaya çalışan, çağdaş toplumu bir sıkıntılar ya da açmazlar toplumu olarak belirleyen, toplum araştırmasını kültür ürünleri sınıflamasına indirgeyen, bu araştırmayı olsa olsa karşıtlıkları ortaya koymak ve buna göre türdeş terimler dizisi oluşturmak olarak anlayan, böylece yalnızca toplumcu dünya görüşünü değil tüm evrimci bakış açılarını yadsıyan, buna göre edebiyat incelemesinde de yapıtı tarihsel boyutlarından soyutlayarak gökten düşmüş bir elma ya da bireysel bir mucize gibi ele almayı, yalnızca onu kuran dural öğeleri ya da nitelikleri saptamayı öneren bir anlayış gerçekte ne çağdaştır ne de yenidir.

Böyle bir yöntemi her dünya görüşünün içine yerleştiremeyeceğimiz kendiliğinden ortaya çıktı sanıyorum. Zaten, olağan zihinsel işleyişle yani doğal mantıksal düzenle ilgili en genel yöntemlerin, örneğin tümdengelimin ve tümevarımın dışında tüm yöntemler, az önce de belirtmeye çalıştığım gibi, ne olursa olsun felsefelerin, öğretilerin, hatta ideolojilerin ürünü olabilir. Yapısalcılık da elbet kendi yöntemini kendinden ayrı tutmayı düşünmemiştir, tersine onu kendisi için bir araç olarak kullanmayı düşünmüştür. Yapısalcılık az çok Pazarola Hasan Bey gibi kafası gövdesine göre çok büyük yani yöntemi felsefesinden atılgan bir düşünce de olsa onda bilgi anlayışını yöntemden ayrı düşünmeye olanak yoktur. Yöntemin bilgi anlayışından kolayca ayırılabileceği geçme düşünceler bir kurgu bile değildir. Ürünü toplumsal-tarihsel koşullarının dışında ele almaya ve yalnızca ondaki dışsal ya da biçimsel yani yapısal nitelikleri, şematik görünümleri sayıp dökmeye dayanan böyle bir yöntemi her düşünceyle, özellikle toplumcu düşünceyle bağdaştıramayız. İlle onu bir şeyle bağdaştırmak gerekiyorsa, varoluşçu düşünceyle bağdaştırabiliriz, belki. Varoluşçu düşünce, tüm düşünce dünyasını nesnel düşünceden temizlemeye, onun yerine öznel düşüncevi egemen kılmaya çalışan bir düşünce olarak, en azından yapısalcılıkla yüzeysel bir arkadaşlık kurabilir.

Şimdi siz yapısalcılıkla edebiyatın ilişkisi ne olmalıdır? Diye soruyorsunuz. Hemen burada Cyrano de Bergerac'ın «istemem eksik olsun...» tiradını anımsadım. Yapısalcılık ne zamandır eleştiride kullanılıyor, ne var ortada? Dışarıda ne olduğunu bilmiyorum doğrusu, ancak ne olacağını tahmin edebiliyorum: bir hiç. Bütün geri kalmış öğretiler yöntemleriyle birlikte bir süre ciddi adam pozunda dolaştıktan sonra bilet alıp geri kalmış ülkelere giderler. Sanat kafayla yüreğin birbiriyle candan kucaklaştığı yerde ortaya çıkar. Sanat yapıtını kavramak da kafa işi olduğu kadar yürek işidir.

İş sanata ve sanat eleştirisine dayandı mı orada kurallara falan boşverip yüreğinizin iplerini çözüvereceksiniz. Bu ülkede eleştiri, her türlü bilimsellik gibi, hep bekçi kılığında dolaştı. O yüzden eleştiri çok yerde ne dediği belli olmayan bunak bir ihtiyar gibi değerlendirilmiştir. Bilimde sanat, sanatta bilim vardır, ama bilimi kavramaya sanatın yöntemleriyle, sanatı kavramaya bilimin yöntemleriyle çıkamayız. Yapısalcılık da konuşulur konuşulur biter, varoluşçuluk gibi, gerçeküstücülük gibi. İyi sanat, yürekli eleştiri kalır geriye. Onlar da zaten kuralların dalgaya alındığı yerde doğup gelişmişlerdir.

Siyaset ve edebiyat alanında yapısalcılıktan ciddi bir hizmet beklemek boşunadır.

yapısalcılıktan çıkış-1

veysel atayman

Yapısalcılık tartışması: a) bu alanda sergileyici, tanıtıcı yatay düzeyde yapıtların yoğa yakınlığı; b) tanıtma işini, birbirlerinden gerek bağlam gerekse zaman yönünden kopuk «akademik» niteliği ağır basan, yer yer gelişigüzel seçilmiş yazı ve denemelerin yüklenmesi; c) siyasal, yöntemsel ve kuramsal kaygularla bu inceleme tarzını hemen çöpsepetine atmaya çalışan yazıların sığlığı; d) bu inceleme tarzını (yöntemi) benimsemiş yazarlarımızın, sığ saldırılardan gereğinden fazla etkilenip, tanıtıcı yazıları ya da çalışmaları bir «savunma» girişimine dönüştürmeleri, vb. gibi nedenlerle, ilginç bir kısa tarihçe sunuyor denebilir.

1977 Haziran - Temmuz «Birikim Dergisi» yapısalcılığı hem tanıtıcı hem de eleştirici olma işlevini bir dergiye sıkıştırmanın güçlüğünü belirten önsözün ardından, -günün belirleyici siyasal - ideolojik tartışmalarının getirdiği zorunluluğa boyun eğip, yapısalcılığı kuram, yöntem, bilgi - kuramı ve ideoloji alanlarında Marksizm ile karşılaştırıyor, bu kaçınılmazlık, önsözde altı çizilen endişeye karşın, derginin yapısalcılığı tanıtıcı olma işlevini büyük ölçüde sınırlıyordu.

Yapısalcılık konusundaki deneme ve inceleme yazılarının ikinci öbeği çoğu dil ve yazınbilim ile ilintili, yukarıda belirttiğimiz gibi akademik niteliği ağır basan-, birbirinden iki düzlemde kopuk çalışmalardan oluşuyor.

Yapısalcılığı eleavuca sığar bir bütün olarak tanıtmaya yönelik üç kitaptan biri Füsun Akatlı'nın Jean Piaget'ten çevirdiği «Yapısalcılık» çalışması, sayın Tahsin Yücel'in bu alandaki uzun süreli çalışmalarını derlediği, «Yapısalcılık» (bir inceleme) kitabı, ve Sayın Ayşegül Yüksel'in, yapısalcılığın çok genel tanıtımı ardından, tartışmalı bir uygulama örneği veren «Yapısalcılık Bir Uygulama» adlı kitabı. Sözkonusu uygulamanın ne ölçüde yapısalcı olduğu uzmanlarca belirlenmelidir elbette. Sayın Füsun Akatlı'nın önsözde belirttiği gibi, bu çetrefilli konunun anlasılmasına giden yolu gerçekten bir ölçüde «çevirinin» tıkadığı görülüyor. «Dönüşüm kavramının özekselliğidir ki köken sorununu, yani dönüşümle oluşum arasındaki bağıntı sorununu kaçınılmaz kılar» biçimindeki tümcelerle, hele bunlar, onlar gibi bağlantı kurmayı güçleştiren adıllarla bilgi aktarımı iyice güçleşmiş. Gene de terminoloji alanındaki çeşitliliğiyle çalışmanın önemli bir adım olduğu söylenebilir.

Sayın Tahsin Yücel'in çalışmasında Türkçe'nin, nedenberi varolan bir bilim alanında değil de, yapısalcılık gibi görece yeni bir alanda kavramsal güçlükleri aşmakla kalmayıp, zorlamasız bir işleyiş kazanması olumlu olduğu kadar yüreklendirici bir örnek oluşturuyor. Gelgelelim yazının başında da belirttiğimiz nedenlerden olsa gerek, sayın Yücel'in çalışmasının tümüne bir savunma endişesi damgasını vurmuş. «Birikim»in «...Şu halde yapısalcılığı bizce yanlış düşünce yapan şey, dildeki yapıyı bulmaları ya da yapıların gerçeklik düzeninde varolduğunu ileri sürmeleri değil; dilbilim alanında buldukları yapı kavramını toplumsal etkinliklerin başat alanlarına da olduğu gibi uygulamaları» (a.y. 48)'dır, diye özetlediği eleştiriyi, sayın Yücel, kitabının birkaç yerinde değişik biçimlerde dile getirip, aslında durumun böyle olmadığını, dilbilim alanındaki yöntemin yalnızca belirli ilkelerinin, budunbilime aktarıldığını söylüyor. (S. 51) Sonra budunbilim alanında Lévi Strauss'un budunbilimsel araştırımlarına ve o çok ünlü söylen incelemesine değiniyor, Strauss'u kimi saldırılardan aklayıp, yapısalcılığa dayalı yöntemin başarılarını vurguluyor.[1] Oysa gerek yapısalcılığı eleştiren sayın Murat Belge'nin Benvenist'te atıf yapan bu düşüncesi, gerekse yapısalcılığa yöneltilecek belli başlı eleştiri budur gibilerden bir tavır izleyen sayın Tahsin Yücel'in görüşleri kimi eksiklikler içeriyor. Öte yandan kitabın Lévi Strauss savunması da oldukça boşlukta kalmış. Birikim'in aynı sayıdaki Lévi Strauss değerlendirmesi çok daha sistematik ve yerine oturmuş.

«Yapısalcılık üzerine tartışmaları anlamlı bir şekilde sürdürmek kaygısıyla, onun tarih kavramını, hakikat sorununu kavrayış ve yorumlayışını, nesnellik kavramını ya da konutlarını (postülatlarını) eleştirerek bir yere varamayız. Yapısalcılığı incelediği nesneler alanından (bilgi - nesnesinden) yola çıkarak anlamak olanaksızdır; (doğru bir kavrayış için) yapısalcılığın incelediği nesne alanlarını (nesneleri) ele alış ve çözümleyiş tarzından yola çıkmak zorunludur.»[2] Uygulayacak olursak: Sözgelimi Lévi Strauss toplum'dan ne anlıyor, sorusunun yerine Strauss toplumu nasıl bir yöntemle inceliyor sorusunu koymamız gerekiyor. Hegel düşüncesinin ayakları üstüne dikilmesi gibi, yapısalcılık tartışmasının da yere bastırılmasında en azından gerekli adımlardan biri bu sanırım. Böyle olunca, yapısalcılıkta ünlü yöntem sorunu gene gündeme girmiş oluyor. Bilindiği gibi her yöntem, belli kuram ya da kuramlara dayanır. Ancak yöntemin, uygulandığı inceleme, bilgi - nesnesine uygunluğunun gerçekleşebilmesi için, yöntemin dayandığı kuramın gene sözkonusu nesne alanının da kuramı olması (onun yasalarından türemiş olması) gerekir. Bu durumda yöntem ile kuramın örtüştüğünden ya da bütünlüğünden söz etmek olanaklıdır. Yapısalcılık ise kuram ile yöntem ayrımını dogmatik bir tavırla yok sayma eğilimindedir. Ne var ki onun bu zorlaması, -kuram ile yöntem ilişkisini açıklamak yerine ikisini bütün görmesi- zorunlu bir açmazdır.[3] Yazımızın sonuna değin bu sorun çevresinde dolaşıp, yöntemin dayanması gereken kuramı, (yönteminin dayanağını), bilgi nesnesi alanından değil de, ya Çek yapısalcılığında olduğu gibi «insanbilimsel» dayanaklı bir (nesne dışı) alandan ya da Lévi Strauss'ta bulduğumuz gibi, evrensel nitelikli bir dış (aşkın) yapıdan (insan aklından/ruhundan) almasının bu tutumun inceleme nesnesine, onun kavranışına nasıl yansıdığını, buradan kaynaklanan yöntem - model - kuram - bilgi nesnesi ilişkilerine etkisini gösterip, yapısalcılığ genel kuramsal bir sorun düzeyinde değinmeyi deneyeceğiz.

Sayın Murat Belge, bilgi ile bilgi nesnesi özdeşliğine sözkonusu sayıda belli yerlerde değinerek, aslında yapısalcılığın bilgikuramsal sorununu gündeme getiriyor, ve onun idealist (metafizikçi) dayanağına dikkati çekmekle önemli bir adım atıyor. Ancak bu verimli saptamayı, bir yöntem tartışmasına götürme olanağı bulamamış. Konuyu daha anlaşılır kılmak amacıyla, Rus biçimciliğine, Çek yapısalcılığına (yazın alanında) yöntem açısından değindikten sonra, konumuz açısından verimli bir örnek olması bakımından Strauss'ta yöntem sorununa kısaca göz atacağız. Sonuçta yapısalcılığın kuramsal düzeyde bir değerlendirmesini (ya da eleştirisini) besleyecek ortak bir paydanın ortaya çıkacağı kanısındayım.

rus biçimciliği

Rus biçimciliği yazın kuramı sorununa yapısalcılığın tümü için geçerli bir tarzda yaklaşan eğilimlerin başında yer alır. Rus biçimcileri yazınsal metni «yazınsallaştıran» etmenin ne olduğunu ararlar. Yazınsallık dedikleri de, bir metnin (öğelerinin) örgütleniş tarzıdır. Onlara göre olgucu yaklaşım, metni, yazarının içinde doğup büyüdüğü, yaşadığı ortama, onun ruhsal yapısına vb. gibi etmenlere bağlayarak açıklamak istediğinden, bir metni yazınsallaştıran asıl etmen ya da etmenleri görememiştir.[4]

Rus biçimcileri yöntemlerini bilgi kuramsal temellere dayandırıp açıklama ereği duymazlar. Dertleri yazınsal metnin «özgün niteliğini» saptamakla sınırlıdır. Onlara göre yazınsal metni yazınsal olmayandan ayıran etmen, birincisinin kendine özgü konuları işlemesi, yani içeriksel boyutu değil, içerdiği gereci ele alıp yoğuruş, bu gereci kullanış tarzıdır. Giderek yapıtı yazınsallaştıran öğe biçimdir. Biçim hem içeriğin karşıtıdır hem de bir yapılaştırıcı «biçimlendirici ilkedir.»[5] Yazınsal metnin tüm öğeleri, yazınsal metin alanı dışındaki düzenlerden farklı bir düzene (dizgeye) uyarlar. Sözgelimi gündelik dilin öğeleri, bu düzeni terkedip yazınsal metnin düzeni içine girdiler mi, artık bir başka düzenin öğesi olurlar. Böyle olunca da onları artık önceki değil, yeni düzen içindeki işlevleriyle ele alıp değerlendirmemiz gerekir. Metindışı bir düzenden metiniçi düzene girip yeni bir işlev kazanan öğeyi belirleyici ilk çerçeve metnin kendisidir. Öğenin anlamı ise metindeki bağlam içinde oluşur. Sözkonusu öğenin metindışındaki anlamında artık bir kayma olmuştur; öğe metinde yeni bir işlev yüklenmiştir. Sözgelimi «ağır ağır çıkacaksın bu merdivenlerden» dizgesinde, merdiven artık yeni bir anlam, (yaşam, ömür) alarak niteliksel bir değişime de uğramıştır.

Saussure'ün göstergebilimsel ilkesini yazın alanına ilk uygulayanlar Rus biçimcileridir denebilir. Bilindiği gibi Saussure, göstergeyi, gösteren ve gösterilen kavramlarıyla açıklarken, gösteren ile gösterilenin nedensiz bir ilişki oluşturduklarını söylemiştir. Ağaç göstereni ile dildışı bir nesne olan somut ağaç nesnesi arasında nedensel bir ilişki bulunmaz. İşte Rus biçimcileri, günlük dilin içindeki bir öğenin (göstergenin) yazınsal metin içinde başkalaşabileceği («Yabancılaştığı») görüşünü ilkece bu anlayıştan türetmişlerdir.[6] Merdiven göstereni, günlük dilde de aynıdır, yazınsal metin içinde de, ancak ikincisinde gösterilen değişebilir. Bu

demektir ki, gösteren ile gösterilen yazınsal metinde (bu yeni düzende) farklı bir göstergo oluşturabilirler. O zaman da sözcüklerden (gösterenden) çıkarak yazınsal metinleri yorumlamak saçmadır. Yazınsal metinde sözcükler ancak metne yollama yaparlar. Demek ki metnin içinde gösterge işlevinin nasıl düzenlendiğini, örgütlendiğini bulmak kalıyor geriye; bu da bizi yazınsallığa götürecektir.

Rus biçimcileri metni «yazınsallaştıran» etmenleri ararken, yazınsallık ile yazını bir tutmaktan kurtulamıyorlar.

çek yapısalcılığı

Biçimden yapıya doğru geçişin başında Çek yapısalcılığını buluruz. Mukarovsky, biçimi yeniden temellendirmeye çalışır. Biçim yerine yapı kavramını getirerek, biçim ile içeriği birleştirir bu kavramda. Ona göre yazın, günlük dilin öğelerinin anlamını yazınsal bir dizge (yapı) içinde ortadan kaldırdığı gibi, belli bir biçim ile belli bir içeriğe sahiptir. Rus biçimcileri, yazınsal metni biçim yönüyle özerk bir dizge saymışlardır. Mukarovsky bu ilkeyi koruyup bir adım daha atar ve yazınsal dizgeyi öteki (yazındışı) dizgeler ile karşılaştırıp, değişmelerinin nasılını ve etmenlerini araştırır. Yazın ona göre kendi içinde sürekli bir dizi (sıra) olup, öteki kültürel - toplumsal dizilerin yanında yer alır; böylece tüm öteki toplumsal fenomenlerin içinde bir öğe konumuna girer. Bu ilişkilerin taşıyıcı kavramı «işlevdir». Kültür, gelişen ve birbirlerini karşılıklı etkileyen işlevlerin yanyanalığıdır, «dizisidir» (sırası). Çeşitli kültür alanlarındaki işlevler, diziler halinde gelişirlerken, öğeler de karşılıklı yer değiştirirler.

Böyle olunca kültürel - toplumsal diziler içindeki göstergelerin işlevleri, belirleyici öğe olarak öndüzleme çıkacaktır. Rus biçimcileri, gündelik dil içindeki göstergenin, yazınsal bağlam içinde bir tür «yabancılaşma»ya uğradığını düşünmüşlerdi; göstergelerin işlevlerine bundan böyle olumlu ya da olumsuz (yabancılaşmış), gözüyle bakılmaz; çünkü Mukarovsky'de yazındışı bağlamdaki göstergenin işlevi ile yazınsal göstergenin işlevi birleşir. Gerçeklik, diziler halinde evrimleşen dizgelerin dizgesidir, de denilebilir. Şimdi sanatsal yapıtları bir yandan (dizge olarak) kendi iç örgütlenişlerine (düzenlenişlerine) göre, bir yandan da öteki dizgeler ile ilişkilerine göre değerlendirmek gerekecektir artık. Bir dizge içindeki her olgunun (öğenin) işlevi vardır. Yazınsal metinde karşımıza «estetik işlev» çıkar. Bu işlev, öteki dizgelerdeki işlevlerden kendine özgü niteliğiyle ayrılır. Peki tüm yapının (dizgenin) belirleyici öğesi olan işlev'in kaynağı ne? Başka deyişle, bilgikuramsal yönden işlevi nasıl açıklarız? İşlev bir yanda öğelerin birbirleriyle soyut ilişkileri olarak beliriyor Mukarovsky'de. Ama öte yanda işlevin bir ayağı somut bir olguya, doğrudan insana dayanır. «İnsanın, işlevin öznesi... kaynağı olduğunu söylemiştik...»[7] Mukarovsky'e göre işlev, öznenin kendini dış dünyada geçerli kılmasının tarz ve biçimidir. İşlev böylece insanın varoluş biçimi içine yerleşiyor, bir ayağıyla somut bir olguya dayanıyor, böylelikle hem kendisi hem de öğeleri, somut bir dayanak edinmiş oluyorlar; öte yandan da işlevi incelerken yöntembilimsel düzeyde bir temel elde ediliyor. İşlev, temelde insan öznesinin bir tarz ve biçimi olunca, onu buradan türetmek, ve çeşitli dizgeler içindeki işlevin, bu aynı temel olgunun değişik türleri olduğunu söylemek kolaylaşıyor. Demek ki farklı gözüken işlevler, kökende bir bütünlüğün değişik yansımalarıdır.

Burada karşımıza bir tür «aşkın» özne çıkıyor. Ama soru hep tek yönlü konuyor: işlev, özne yönünden bakıldığında nedir? İnsan (özne), işlevin bütünlüğünü sağlayıcı bir üst - kurum olarak tartışmasız bir çıkış noktası oluşturup, buradan işlevi açıklamaya yarıyor. Ya peki işlevden (nesneden) insana (özneye) gitmeye kalkarsak? O zaman karşımıza hedef / amaç olgusu çıkar. Bu durumda, öznenin etkenliğiyle varabileceği bir hedefi kabullenmek gerekir. Özne ile nesnenin artık soyut bir upuygunluğundan da söz etmek olanaksızlaşır. Öznenin etkenliğine bağlı olarak sağlanacaktır özne / nesne (işlev) uygunluğu. Oysa ilişkiyi Mukarovsky'nin koyduğu biçimiyle, insan öznesine dayanılarak açıklanan işlevin, nesnelerin konumuna uygun düşüp düşmediği sorusu bile fazladır. Değil mi ki nesneler artık öznenin işlevsel öğeleridir; arada bir upuygunluk ilişkisi vardır; üstelik nesnelerde bir düzen bulunduğunu da kabul etmek zorunda kalırız. Öznenin, nesnelerin bütünlüğünü kurucu kurum olması, yapısalcılığın yöntem - özne - nesne ilişkisi açısından büyük önem taşıyor. Spekulatif bir insandan (özneden) hareket ederek nesnelerde bir düzen (yapı) bulunduğunu ileri sürdük ya, özne (yani yapıyı inceleyecek etmen ve yöntemi) de artık bu yapıya upuygun olmak zorundadırlar. Kısacası yöntem ile uygulandığı bilgi nesnesi arasında mutlak bir uygunluk vardır.

Mukarovsky'in inceleme nesnesini kendi içinde bütünsel ve tarih içinde varolan bir olgu gibi görmesi ve bu bütünselliğin, kökendeki bir kurum olan insan öznesinde sağlandığını ileri sürmesi, yöntem ile bilgi nesnesinin uygunluğu sorununu, bilgi kuramı düzeyinde çözme çabasının ürünüdür. Burada ancak spekülatif girişimlerle içinden çıkılmaya çalışılan çelişkinin, tüm yapısalcılığın içinden çıkamayacağı bir sorunun ilk belirgin gündeme gelişinden başka bir şey olmadığını da belirtebiliriz.

fransız yapısalcılığına doğru

Fransız yapısalcılığı dendiğinde sınırları kesin belirlenebilecek bir kuramcılar öbeği düşünmek olanaksızdır. Ama amacımız Fransız yapısalcılığının ne düşünürlerini ne de eğilimlerini (inceleme alanlarını, yöntemlerini) ayrı ayrı (kısa da olsa) özetlemek değil. Gözönünde yöntem - bilgi nesnesi (yapı) ilişkisini tuttuğumuza göre, hemen Lévi Strauss'dan söz edebiliriz.

Çek yapısalcılığının ilgisi (yazınla ilintili olarak) göstergenin işlevini belirli bir dizge içinde, öteki dizge dizileriyle bağlantılı olarak araştırmaya yönelikti. Fransız yapısalcılığı ise, göstergelerin çeşitli dizgeler içinde neyi gösterdiklerini tartmaya yönelir. Böylece gösteren-gösterilen ilişkisinde, «gösterilen» ağırlık kazanır. Fransız yapısalcılığı, bir öğenin değişik (çeşitli) dizgeler içindeki anlamsal değişmelerinden çok, bu dizgeler içindeki aynılıklarını belirlemeye çalışır da diyebiliriz. Fransız yapısalcılığı göstermenin (anlamlandırmanın) çeşitli biçimleri içinde bir gösterilen (anlamlandırılmış) arar.[8]

Çek yapısalcılığının «işlev» sorununu, Fransız yapısalcılığı işlevi gösterilenin dışavuruş biçimi sayarak aşmayı dener. Çek yapısalcılığının kuramında iki değişmez temel öğe vardı: gösteren ve göstergeler Fransız yapısalcılığında ise güvenilir öğe «gösteren»dir.

Lévi Strauss iki önvarsayımdan yola çıkar:

1) Öğeler bir dizge içine yerleşmişlerdir ve bu dizgenin belirlediği bir anlam ve biçim gösterirler.

2) Bu dizgelerin üzerinde onlara egemen başka dizgeler bulunur ve bunlar daha temel anlamları içerirler.

İnsan beyninin işleyiş tarzı, insan aklı (zekâsı) bu en üst dizgedir. Mukarovsky işlevleri insan öznesine dayandırmıştı, Strauss'ta ise öğelerin, dizgelerin çeşitli düzeylerde ortaya çıkmasından sorumlu (belirleyici) üst kurum, insan aklı oluyor. Çeşitli düzeylerde yer alan öğelerin yapılarında gerçekleşmiş «üst - yapılar» bu üst kurumdan kaynaklanır. Evrimin tüm evrelerinde hiç değişmeden kalmış düşünce ve tasarım yasalarını yabanıl (ilkel) toplumların düşüncesinde bulma amacıyla, ilkel düşünceyi inceler Strauss.

yöntem ve model (örnekçe)

Dille ilintili bir görüşünde şöyle der Strauss: aynı dilin tüm bu yapısal kipliklerinde (modalität) -kipsel yapılarca oluşturulmuş öbeklerin yasası sayabileceğimiz- bir üstyapı, (metastruktur) bir ilişki bulunmalı.»[9]

Dille bağlantılı bu alıntıda, yapı ilişkilerinin içkin bir yasasından, bir ilişkiden, bir «üst - yapı»dan sözediliyor. İşte yöntemin bize buldurması ya da vermesi gereken şey, bu üst - yapı. Üst - yapının, incelediğimiz nesnenin somut öğesi olarak saptanamayacağı, daha çok, düşünce kurgusu bir öğe olduğu ortada. Yöntem, inceleme nesnesine çeşitli ilişki yönlerinden bakmamızı ve nesnenin işlevlerini daha üst bir işlevde, yani üst - yapıların işlevinde bir düzen içinde toplamamızı sağlar. Böylece nesne, daha üst bir yapının kipi olarak, üst bir yasal zorunluğa bağlanır. Bu üst yasal zorunluluk, ya da üst - yapılar (düşünce kurgusu kurumlar), aşıla aşıla en son yapıya varılır: insan aklı (zekâsı / ruhu)'dur bu. Öteki yapı basamakları soyutken, bu her şeyi bütünleyici son kerte, varlıksal bir nitelik taşır. Ve bu son kurum içinde, üst - yapı ile inceleme nesnesi upuygunlaşırlar.

> **“...İnsan aklının, içeriksel yönüne gelince: tekil, somut fenomenlerinin içerikleri, yapısalcı düşünce tarzında geçici, asıl olmayandır. Kalıcı, asıl olan ise, yapıda içeriktir. Somut içerikleri tek tek incelemek olanaklıyken, bunların tümünü bünyesinde toplayan yapıyı somut bir incelemeye sokmak olanaksızdır.”**

Mukarovsky özneden çıkarak nesneyi açıklamıştı. Strauss, nesneyi yukarıdaki gibi açıklayabilmek için «Budunbilimde Yapı Kavramı» adlı çalışmasında yönteminin, nesneyi nasıl tasarladığını belirtir ve yapı ile model ilişkisine değinir. 1) Yapı, dizge niteliği gösterir. Öğeler, öğelerinden birindeki değişmenin, öteki öğelerin tümünde değişmelere yol açacağı biçimde düzenlenmişlerdir. 2) Her model, bir dönüşümler öbeğine bağlıdır ve bu dönüşümlerden her biri, aynı diziden bir modele karşılık gelir; öyle ki, bu dönüşümlerin bütünü, modellerden oluşmuş bir öbek oluşturur. 3) Yukarıda belirtilen özellikler, öğelerinden birinde bir değişme gerçekleşen modelin, bu değişmeye nasıl tepki göstereceğini önceden kestirebilmemizi sağlarlar. 4) Model, saptanmış tüm olguları kapsayacak biçimde kurulmuş olmalıdır.

Çek yapısalcıları, yöntem ile incelediği yapı arasındaki uygunluk sorununu, insanbilimsel bir tabandan çıkarak açıklamak istemişlerdi. Strauss'un modeli ise (yöntemi), incelenen nesne içindeki öğelerin olasıl işlevlerinin tümünü kapsayan bir üst kurum gibi. Model, nesne ile onun işlevlerini (işleyişini) bütünleştiren bir tasarım. Nesne nitelikçe dönüştürülüp, bir «işlev» toplamı oluyor. Öğelerin birbirleri ile ilişkilerini belirlediği ölçüde de yapısal bir işlev modelidir bu, nesnenin yapılarını yerleyip gözlemlemeye yarayan bir model.

Sayın Yücel, adıgeçen çalışmasının 70. sayfasında, Strauss'un model ve yapı ilişkisine açıklık getirici görüşlerini belirttiğimiz dört noktada verirken, modelin (örnekçenin) yapıyı incelemeye elverişli olup olmadığı sorununa da ucundan değiniveriyor. Yazımızın ağırlığını oluşturan bilgi - bilgi nesnesi ilişkisini yapısalcılığın çok yan bir sorunu gibi gösterme tehlikesi içeren bu bölüm şöyle: «Ama söylemek bile fazla, kurulan örnekçeler (modeller) ancak kendilerinden yola çıktıkları nesneler ile örtüştükleri, onlarla doğrulandıkları ölçüde geçerli olabilirler. Geçerlilikleri de... şu dört koşulun gerçekleştirilmesine bağlıdır.» Birkaç satır aşağıda da: «örneğin toplumsal yapıyı ortaya çıkarabilmek için oluşturulan örnekçelerin çıkış noktası» toplumsal ilişkilerdir, ancak bu modeller yapının gene de kendisiyle özdeşlemezler, «çünkü yapı görgül bir gerçek değildir» diyor. Başka deyişle, modelin içeriği ile uygulandığı yapının içeriği konusuna değinirken, ampirik, somut gerçeklik ile soyut model uzlaşmazlığı çelişkisini yansıtıyor. Ancak sayın Yücel, yapısalcılığı işte bu ikilemi aşan bir yöntem olarak gösterecektir hemen. «Böyle olsa yapısalcı yönteme gerek kalmazdı.» Yapı ile görgül (ampirik) gerçek arasındaki bu kesin ayrılığı görmeyenler... Oysa... Lévi - Strauss'un yapıtları «somut bir toplumun kendi yapısına, daha doğrusu kendi yapılarına indirgenemeyeceğini kesinleyen gözlemlerle doludur.» (71) diyor. Strauss, budunbilime olay / yapı ayrımını da bu ikilemin dayatmasıyla getirmiştir sayın Yücel'e göre.

Strauss'un modeli toplama uygulanırken olasıl bir tehlikeyi de gideriyor aslında. Önünde toplum gibi somut, ampirik bir gereç bulan Strauss, bu somutluktan, genelleştirmelerden elde edilen soyut yapılar türetmediği gibi, spekulatif ilkeleri, dıştan, somut, ampirik gerece de uygulamıyor. Onun modeli bir üst-kurum olarak, öğelerin ve işlevlerin dizge içindeki konumlarını (aslına) uygun belirlemeye elverişli bir kerte (yöntem) oluşturuyor. Peki bir an önümüzde incelenecek bir gereç olduğunu düşünelim. Toplumsal yapı olsun bu. Bunları açıklayacak bir de varsayım olsun. Şimdi bu varsayımı bir «model» diye ilan edip, modelin incelenen nesneye uygunluğu sorununu çözmüş olur muyuz? Varsayımın incelediği nesnenin (toplumun) içinde öğeler var, varsayımın kendi öğeleri var. Bu ikincisinin öğeleri varsayımsal. İşte bu iki öbekten birbirine geçişin canalıcı bir kenetlenme sorunu oluşturduğu açık. Soruna genelde bir açıklık kazandırabilmek için, içeriğin varsayımda (modelde) nasıl, inceleme nesnesinde nasıl varolduğunu irdelememiz gerekir. Nesnedeki içerik somuttur, modeldeki soyut. (Sayın Yücel'in görgül ile soyut ayrımı da aynı gerçeği yansıtıyor.) Şimdi biz modelin nesnenin işleyiş tarzını (işlev tarzını) temsil ettiğini kabullenirsek, böyle bir model artık somut nesne ile özdeş değildir, özdeşlik ancak işlevsellik alanına kayılarak aranabilir. (İşlev de nesne ile özdeş olmadığına göre.) Yani soyut model ile somut nesne arasında ancak işlev düzeyinde bir özdeşlik kurulabilir. Bu nesnenin somut içeriğinin, nesnenin öğelerinin görecelileştirilmesi demektir. Somut içerik bir nitelik değişmesine uğratılarak işlevselliğe dönüştürülür. Böyle olunca da, hangi somut içeriğin modeldeki hangi öğeyle eşleneceği, yorumu yabana kalmış bir iştir. Bu sorunun bir yanı. Öteki yanı modelde yatıyor. Başta da belirtmiştik, yapıya ancak somut nesne içindeki öğelerden ve bu öğelerin birbirleriyle düğümleniş tarzından varılabilir. Oysa burada tersine, nesnenin yapısına nasıl bakacağımızı bize model dıştan dayatıyor. Örneğin bir dilbilim modeli, bir nesnenin dilbilimsel yapısını bulmamıza olanak verirken, toplumsal model, toplum yapısına nasıl ulaşacağımızı verir. Böylelikle model ile incelenen nesne birbirleriyle ilişkileri açıklanamayan içerikleri temsil etmekten kurtulamazlar Strauss'un yapısalcılığında. Oysa genelde, bir modelin nesneye uygun bir imge verebilmesi için, ona içerikçe uyum göstermesi gerekir ki, bu da ancak soyut değil, somut, maddi dünyada kalarak sağlanabilir.

yapı kavramı

Strauss'a göre, toplumsal ilişkiler'den türetilen modeller, bize somut düzenin altındaki yapıyı verirler. Sözgelimi dilsel ilişkilere bakarak türettiğimiz bir modelin, dilsel yapıyı vermesi gibi. Peki yapıların gerçeklik değeri nedir Strauss'ta? Strauss, «yaşanılmış» düzenler ile «düşünülmüş» düzenler ayırımı getirir. Birincinin önkoşulunu oluşturan bu ikinci türden düzenlerin somut gerçeklikte karşılıkları bulunmaz. Bunlar söylenin (mitosun) ya da din alanının düzenine karşılık gelirler.[10]

ideoloji

Strauss «Tarihsel toplumları ve Somut toplumları» betimlerken «düşünülmüş» ve «yaşanılmış» düzenler ayırımı getirip, düzenin belli bir toplumsal durumdan öteye «her toplumun» bir özelliği olan bütünleştirme olgusunu içerdiğini söyler. Yabanıl Düşünce'de, toplumun eşbiçimli öbeklerden oluştuğu düşüncesi, tüm açıklığıyla dile getirilir. Strauss söz konusu yapıtta toplum düzenini, düşüncenin temellendirici düzeninden (insan aklından) türetmeye çalışır. «Her türlü düşüncenin temeli olduğu ölçüde ilkel dediğimiz düşüncenin...»[11] İlkel, bütünsel, uyumlu toplumlar, önceden verilmiş bir düzen ile uyum içindeki toplumlardır.[12]

yöntem ve tarih

Strauss'a göre tarihi, tarihsel olayların akışı içinde bulamayız, onu ancak ilkel düşünce tarafından kavranan -önceden verilmiş- zorunluluğun gelişmesinde bulabiliriz. Strauss'un tarihi ayıklayıp bir kenara bırakmak istediğini elbette ileri sürmek olanaksız, asıl derdi tarihi (kendi anlayışı doğrultusunda) temellendirmek. İşte söylen (mitos) tarihi determine eden oluşturuculardandır.

Somut tarihsel akış, (olaylar), önceden verilmiş bir tarih ilkesi karşısında ikincil dereceden bir rol oynar, önceden verilmiş tarih ilkesi, olayları belirler.

Strauss'a göre, söylenler eylemleri belirleyici ve alanlarını sınırlayıcı bir etki yaparlar. Söylen rasyonel varoluştan önce gelir.[13] Söylen, her bir tarihsel öznenin üstünde kalan kişilikten yoksun bir tarih öznesidir. Ama «düşünülmüş düzen» olan söylen, «yaşanılmış düzenlere» doğrudan etkimez, olsa olsa yaşanılmış düzenleri düzenleyici bir etmendir. Söylensel düşüncede bir «tarihsel» bir de «tarihdışı» yapı vardır.[14] Tarihsel gelişme boyutu, Strauss'a göre, yapılara içkin bir süreçtir, başka deyişle, tarih, öngörülmüş temellendirici düzeninin biçimlenişidir.

Tarih anlayışında eşsüremliliğin önplana geçişi, yapısalcılığın mantığı gereğidir. Hedef, modeller içindeki -toplumsal ilişkilerin değişken, çeşit çeşit gerçekleşme olanakları karşısında daha genel ve daha sabit (değişmez) olmaları gereken- yapı olanaklarını bir araya getirmektir. Eşsüremlilik ve artsüremlilik anlayışının aynılığı konusunda Lefébvre şunları söyler: «Zaman mı? Olma, doğuş ve biçimoluşturma olarak yapısalcı anlayışın içinde ortadan kalkıp, az çok olasılıklı kombinasyonların ortaya çıkışlarının dizisine (sırasına) indirgenmiştir. Zaman çeşitli kombinasyonların peşpeşeliğidir artık...»[15]

gösterge yönünden tarih

Strauss'ta eşsüremlilik ekseni ile artsüremlilik ekseni öylesine ortaklıklar gösterirler ki, somut olarak kavranması gereken fenomenler, daha üst düzeyde (onların tepesinde yer alan) bir yapının gerçekleşmesi olarak görünürler. Tarihsel olayların temelinde yatan yapı (artsüremlilik), gösterge kuramı yönünden ele alındığında, somut nesnelerin temelinde yatan anlama (eşsürem) karşılık gelir. Her iki durumda da somut, daha derinde yatan bir anlamın göstergesi olarak anlaşılır. Başka deyişle, somut, daha temeldeki bir yapının, yani insan aklının dışavuruşudur.

Strauss'ta tarihin göstergesel niteliği beliriyor böylece. Çeşitli dönemleri, çağları ve kültür alanlarını kapsayan, onların üstünde yer alan bir gösterilene, değişmeze, somut göstergelerin değişkenlerinden yola çıkarak varmak ister.

İnsan aklına (zihne, ruha) gelince, bu kurum «yapısal Budunbilim»de belirttiği gibi, somut bir şey değildir; birey içinde bulunmaz, insanın düşünmesinin ve eyleminin genel temel dayanağını oluşturur. Her şeyi kapsayan temel bir taban oluyor insan aklı, somut dünya da bu aklın dışavurumundan (gerçekleşmesinden / görünürleşmesinden) başka bir şey

olmuyor. Yalnızca soyut öznellik olmakla kalmayıp, ilkel düşüncenin doğa ile bütünselliği / birliği olarak dışavuran bir şeydir akıl, yani doğal bir şeydir. «Tartışmamıza davet edilmemiş olduğu halde, (tartışmada) bulunan misafir»i (193) aslında davet eden yapısalcı yöntemdir.

özetleyecek olursak

Lévi Strauss'ta model, fenemolojiyle temellendirilen bir yapıyı temsil etmez; model, araştırmasını yaptığı alanların temel dayanağı olan insan aklının araştırılmasına yöneliktir daha çok. Strauss'un budunbilime yönelmesi de bu bağlamda bir rastlantıdan çok bir kaçınılmazlıktır. Gerçi «ilkel topluluklar»ın düşüncesi, bir model işlevi görmez ama, «ilkel düşünceyi» en azından insan aklının yapısını aydınlatıcı bir olgu olarak gördüğü de unutulmamalı. Gelgelelim ilkel toplulukların «ilkel düşüncesinin» basitliği açıklanmaz. Oysa insan aklına en yakın yapı diye varsayılan «ilkel düşüncenin» hangi özelliğiyle bu niteliğe layık görüldüğünün açıklanması gerekmez mi? Strauss bir olgudan kalkıp bir ötekine varırken, araştırma nesnesi ile hedefi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmuyor, ama onun kuramının özü gereği, gereksiz de bu; değil mi ki kullandığı model, yöntembilimsel yönden hiçbir şeyi dışta bırakmama iddiası taşır. Gelgelelim modelinin evrensel geçerliliğini, incelediği nesnenin de evrenselliği ile doğrulamakla yetiniyor Strauss. Ne var ki modelin uygulandığı alanlara bakınca, modelinin öyle tarafsız bir model olmadığı da görülüyor. Gerek araştırdığı nesnenin gerekse ona uygulanan modelin keyfiliği insan aklının evrensel bir üst kurum olduğu iddiasından öteye, bunun en üst evrenselliği temsil ettiği görüşünden de belli. İnsan aklı ile tarih arasındaki ilişkide de bu sorun gündemde duruyor.

İnsan aklı tüm kültürel işlemleri kapsayan bir üst kurum, bir yapı olunca, Strauss kendi yöntemini ister istemez yok eden bir yöntembilimsel yanılgının içine düşüyor: İnsan aklı koşulsuz en son kerte ise, bu aklın yasaları kültürün değişmelerini yani somut varlık alanını gene bu aklın koyduğu sınırlar içinde kalan çeşitlenmelerle (variasyonlarla) kısıtladığından, yöntemsel ilke, hemen varlıkbilimsel (ontolojik) bir konuta (postulat'a) dönüşmüş demektir. Böylelikle yapıların modelliği ortadan kalkıyor, yapılar artık bir modelin yöntembilimsel işlevini yerine getirmekten çıkıp, asıl, temeldeki yapının (burada evrensel aklın) imgeleri, kopyaları olup çıkıyorlar. Her şeyin temel yapısı olan insan aklı incelemeye yarayacak model (yöntemsel işlev), araştırması gereken şeyin yansısı (imgesi) oluyor. Somut işlemler en yüksek işlemci (operatör) olan insan aklının kusurlu kipleri olarak beliriyor.

Bu yüksek yapının, insan aklının, içeriksel yönüne gelince: tekil, somut fenomenlerin içerikleri (somut olan) yapısalcı düşünce tarzında, geçici, asıl olmayandır. Kalıcı, asıl olan ise, yapıda (insan aklında) -içerik ve biçimin birliği olarak yetkinleşmiş- içeriktir. Somut içerikleri tek tek incelemek, eleştirmek olanaklıyken, bunların tümünü (içerik ve biçimin birliği olarak) bünyesinde toplayan yapıyı (evrensel aklı) somut bir incelemeye sokmak olanaksızdır. Böylece de her türlü eleştirilebilirliğin ötesinde kalır o.

Madde olarak kanıtlanamaz bu son yapının ve evrenselliğinin tüm somut biçimlerin ve içeriklerin bütünlüğü olduğu görüşü, yöntembilimsel bir önem taşır. Eğer temeldeki yapı (insan aklı) tüm tikel somutluklardan, onların içerik ve biçimlerinden daha fazla bir şeyse, artık onu maddi bir içerik ya da biçimle bir tutmak ta olanaksızdır; ama maddi bir nedense, bu kez de yapısalcılığın kendisi geleneksel neden - sonuç şemasının değişik bir biçiminden öteye geçemez. Başkaca deyişle, temeldeki yapı (akıl) somut tikelliklerin nedeni olup çıkar. Oysa somut içerik ve biçimleri geçici, sayarak bu tehlikeden sıyrılır yapısalcılık. Gelgelelim geleneksel neden - sonuç şemasını böyle aşmakla temel bir çelişki de gündeme gelir Strauss'ta: tek tek tarihsel olguların, tikel varoluşların somutlukları, insan aklının soyutluğu içinde ortadan kalkar: evrenselliğiyle kendine aşkın bir statü edinmiş insan aklıysa, varlıkbilimsel bir akla dönüşür.

Strauss'ta yapısalcı kuramın çeşitli uygulamaları en uç noktalara değin götürülmüş, bu uygulamanın yöntembilimsel sorunları en belirginlikleriyle gündeme gelmiştir.

Strauss, yapısalcı estetiğin Mukarovsky'nin kuramında açık kalan sorunlarıyla uğraşmaz. Strauss işlevler arasında ayırıma gitmediğinden, estetik (işlevi) olumlu belirlemek gibi bir sorunla karşılaşmaz. İşlevler sorunu insan aklının işe karıştırılmasıyla, ve tüm işlevlerin bu aşkın yapıda bütünleşmesiyle aşılır; estetik işlevler ile öteki işlevler arasında çelişki kalmaz. Oysa böyle bir yöntemde bütünsellik (çelişiksizlik) bir işlevin yapısında değil, işlevleri kapsayan dış bir yapıda, yalnızca o soyut insan aklındadır. İncelenen nesnenin somutluğu ile tüm işlevleri (yapıları) aşan bir üst - yapı nın evrenselliğinin soyutluğundan ileri gelen çelişkiyi yapısalcılığın hiç bir girişimle aşamayacağı Strauss'tan sonraki girişimlerle de belli olur.

Sözgelimi Barthes böyle bir evrensellikten (yapıdan) yola çıkmaz. Barthes somut gereçten hareketle, bu gerecin yapısını «ayrıştırma» ve bağlılıklarla çözmek ister. Ancak izlediği yol, Strauss'un kesinleştirdiği yönteme dayanır. Barthes kendi yapısalcılığını yöntemden çıkarak değil de, fenomenin kendisinden kalkarak temellendirmeye çalışır. Yazınsal yapıtlara uyguladığı yapısal çözümlemeler, kesin deneysel - somut gerece dayanır.

Barthes'ın çözümlemelerinde taşıyıcı yapı anlamdır. Yazınsal yapıtların en üst yapısı, biçim değil, anlamdır. Ama anlamı içerik olarak saptamak olanaksız olduğundan, biçim ile anlam arasındaki bu ayırım da, niceliksel olmaktan öteye geçemez. Barthes'ın anlamı, ancak tekil öğelerin aşılmasında etkin olan bir anlamdır.

Barthes'ta yazın, nesnel bir yapı olarak, geri kalan somut gerçekliğin yapılarının karşısına konur. Barthes bu yapıyı insanbilimsel bir temele dayandırmaz, ancak temeldeki bir soyut kuruma dayandırma zorunluluğundan kurtulmak için de, yazın'ın içeriğini «boşluk» kavramıyla karşılar. Böylece yazınsal yapının temelinde evrensel bir öğe girer ama, bu kez olumsuzdur bu öğenin ön işareti. İçeriğin somut gerçekliği ile yazınsallığın soyut bütünselliği (evrenselliği) arasındaki çelişki, Barthes'ın yapısal çözümlemesinin de kurtulamadığı bir çelişkidir; ve yapısalcı analizin yöntembilim düzeyindeki genel açmazının yazınsalın özü yapıda arandığı sürece, maddi içerikleri bu yapının nedeni ya da temeli olarak olumsuzlamak kaçınılmazlaşır.

bağlarken

Yazımızın içeriğini başlangıçta belirlerken, ağırlığı yöntem - bilgi nesnesi ilişkisine vereceğimizi belirtmiştik. Buraya değin vermeye çalıştığım bilgileri, elimdeki bölük pörçük gereçlerden, Eckart Strohmaier'in «Yapısalcılığın Kuramı» adlı tezini bütünleştirici bir izlek olarak kullanıp ve bu kitabı yer yer derleyerek tutarlı bir bütün oluşturmaya çalıştım. Yazıyı verimsiz bir polemiğe alet olmak amacından uzak tutabilmiş olmayı umarım. Bu yazının tamamlayıcısı ve önümüzdeki sayıda yer alacak olan ikinci bölümde, yazın -yapısalcılık ilişkisine daha boyutlu bakan, ancak bu bölümle bütünlüğü bozmayan kısa bir çalışma gerçekleştirdiği mi umuyorum.[16] Bu çalışmada, yapısalcılığın, incelediği yazınsal metinlere uygun bir yöntem olmak istiyorsa, ne gibi çelişkilerini gidermesi gerektiğine değinerek, sözkonusu çelişkilerin, ancak yapısalcılıkla birlikte aşılacağını -gene yöntem-inceleme nesnesi / bilgi nesnesi, nesne ilişkisini temel alarak- kanıtlamayı deneyeceğim. Bu bağlamda Todorov, Barthes ve Eco üzerinde daha geniş durulacaktır.

---

1) Kitabın dilbilim ve göstergebilim bölümleri konumuz dışında kaldıklarından bunlara ancak yöntem sorunuyla ilgili oldukları ölçüde değinilecektir.

2) (Theorie des S. s.7/ Eckart Strohmaier.)

3) Yapısalcılığın yalnızca bir yöntem olmadığını Lefébvre de göstermeye çalışır: Yapı sözcüğü, açıklanmadan da olsa, farklılaşıp yeni anlamlarla yüklendiği anda yeni bir felsefe başkaldırır: yapısalcılık. (Heri Lefebvre Metaphilosophie, 1975, S. 189).

4) Olgucu yorum yöntemi konusunda Y.D.Y. Okulu, BAĞLAM dergisi, 1. sayı «Olgucu yöntem» Şeyda Özil yazısına bkz.

5) Moris Eichenbaum, Marxismus und Formalismus. S. 72.

6) Eckart Strohmaier, a.y. 12.

7) Mukarovsky, Jan, Estetik'ten bölüm, 125.

8) Günther Schiwy, «Fransız Yapısalcılığı», s. 147.

9) Strauss, Dil ve Toplum. Fransız Yapısalcılığı, adı geçen yer. 127.

10) İlkel Düşünce, 342.

11) A.g.y., 21.

12) Birikimin adı geçen sayısında Strauss'ın toplumsal düzen anlayışını Marksizmin toplumsal düzen, gelişme vb. görüşleriyle karşılaştıran bölümler sorunun ideolojik boyutuna açıklık getiriyor kanısındayım.

13) Eckart Strohmaier'e göre, Lévi Strauss, Le cru et le cuit. Mythologiques I, Paris 1963, S. 3.

14) C. Lévi Strauss: Yapısal Budunbilim, S. 230.

15) Lefebvre, Heri, Métaphilosophie, 1975. S. 163.

16) Çalışmamızın sonunda soyut modellerden (burada: yapıdan) ampirik gerçeğe varmanın güçlüğünün nesnel gerçekliğin kendi iç çelişkisinden değil de kuram içinde, yani Yapısalcı anlayıştan gelen bir açmazdan kaynaklandığını göstereceğiz. Ayrıca toplumun diyalektik - tarihsel maddeci analizinin, «yapısalcılığa pek de gerek bırakmayan» başarılarını gözardı edemeyiz. (Bkz. Birikim, ady.)

düşünce

alpay kabacalı

tarih ve sorumluluk

Varlık'ın Ağustos sayısında yayımlanan «Geçmiş - Gelecek» başlıklı yazımda tarih bilgisinin önemi, tarih bilinci üzerinde durduktan sonra sözü «aydınların sorumluluğu»na getirmiştim. Aynı konuya yeniden dönmek gereğini duyuyorum. Yine tarih'ten yola çıkacak ve yine «aydınların sorumluluğu»nu vurgulayacağım.

29 Ağustos günlü Nokta dergisinde Profesör Halil İnalcık'la yapılmış kısa bir konuşma yayımlandı. İnalcık Ankara Üniversitesi'nden emekli olunca Chicago Üniversitesi'nin seçkin bilimadamlarına yaptığı «ayrıcalıklı profesör»lük önerisini kabul ederek ABD'ne gitmiş. On yılı aşkın bir süredir çalışmalarını orada sürdürüyor. Oxford University Press için 600 sayfalık bir Osmanlı Tarihi yazıyor, bitirmek üzere. Princeton Üniversitesi için bir İstanbul tarihi hazırlıyor. Archivum Ottomanicum adlı bir tarih dergisi çıkarıyor. Son olarak UNESCO'nun yazdırdığı 12 ciltlik Dünya Kültür Tarihi'nin baş yöneticiliklerinden birine atanmış...

İnalcık, Nokta'nın «Tarih metodolojisi açısından nelere dikkat ediyorsunuz?» sorusunu şöyle yanıtlıyor: «Tarihçi olarak ilk çalışmalarım arşiv belgelerinin yayımlanması ile oldu. Fatih zamanından başlayan sicilleri ilk inceleyenlerdenim. Türk arşiv kaynaklarına giderek Türk tarihini belgelere göre yazmak, sosyal, ekonomik ve yapısal sorunlara ağırlık vermek... Rahmetli Ömer Lütfü Barkan'ın dediği gibi, devletin tarihini değil, halkın tarihini yazmak... Meselâ şimdi Oxford University Press için yazdığım 600 sayfalık Osmanlı Tarihi'nde önce ana hatlarıyla siyasal tarihe bakıp, gözlerimi topluma çeviriyorum: Toplumsal gelişmeler, ekonomik gelişmeler, köylerde ve şehirlerde hayat, loncalar...»

İnalcık, «bunların niçin gerekli olduğunu» da şöyle açıklıyor: «Türk tarihi en çok tahrif edilmiş, bozulmuş bir tarihtir. Ne yazık ki, gençlerimiz de batılıların düşmanca geleneklerle biriktirdiği kötü imajlardan kurtulamıyorlar. Bir aşağılık duygusu içindeyiz. Osmanlı kültür tarihini ve sosyal tarihini yeniden yazmak gereklidir. Ve biz Batıya kabul ettirebiliriz.»

Görüldüğü gibi İnalcık, Batının bakış açısına değinirken, üstü kapalı olarak bizde tarih metodolojisinin ve tarih görüşünün olmayışı üzerinde de duruyor.. Gerçekten de Osmanlı tarihçileri ve vakanüvisleri her şeye Saraydan bakıyorlar. Ve olayları aktarmakla yetiniyorlar. Namık Kemal'in, Ahmet Rasim'in yakın dönemlerde yazılmış Osmanlı tarihleri bile birer «devlet tarihi» olmaktan öteye geçemiyor. «Toplumsal ve ekonomik gelişmeler, köylerde ve şehirlerde hayat, loncalar» ele alınıp incelenmiyor. Kısacası, «halkın tarihi» hiç yazılmamış. (Yine de, haksızlık etmemek için, İlber Ortaylı'nın şu cümlesini aktaralım: 19. yüzyılın sonunda «N. Kemal ve Mizancı Murat Bey gibileri tarafından tarih belli bir tarih ve toplum bilinciyle ve siyasal yorumla yazılmaya başladı.» İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İst. 1983) Bu, 20. yüzyılın ortalarına değin sürüyor. Hatta «1930'lara ve 1940'lara gelindiğinde bile Anadolu Selçuklu uygarlığının hemen hiç bilinmediği» görüşü öne sürülüyor (Halil Berktay: Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, İst. 1983). Bir sava göre, Fuat Köprülü'nün katkıları ve «öncelikle materyalist bir düşünme yöntemi ve çok geniş bir kültür birikiminden hareketle karşılaştırmalı tarih sorunlarını ortaya atabilme yeteneği» (H. Berktay, yukarıda agy, s. 81) sayesinde tarih alanında gerçekçi temellendirme yolu açılmış oluyor.

İnalcık'ın sicilleri incelemek, Türk arşiv kaynaklarına gitmek zorunluluğunu duymasının gerekçesi, arşiv belgelerinin yayımlanmamış, tarih yazımı için ön çalışmaların hâlâ yapılmamış olmasıdır. Bundan çıkarılacak bir sonuç da, tarihin tikel olaylara değin inmek gerekliğini duymasıdır. Bu, konumuz açısından önemli.

Bu noktada konuyu olabildiğince daraltalım. Demek ki, gün oluyor, tarihi bir başka bakış açısıyla yargılıyoruz. Bu yargılamanın kapsamında ise soyut bir tarih kavramı değil, çeşitli dönemler ve o dönemler içerisinde tarihi yapan insanlar, olaylar var. «Tarihsel sorumluluk» dediğimiz de bu. Öncelikle de belirli toplum kesimleri ile aydınlar sorumlu tutuluyor. Organik aydınlar değil, geleneksel aydınlar. Bunlar da bir sınıf oluşturmuyorlar; herbiri kişi olarak, birey olarak toplumun bir parçası. Ama önemli bir parçası...

Evet, aydınların birtakım sorumlulukları var - tarihin yargısına yargılı sorumluluklar. Bunların en önemlisi de, hiç kuşkusuz, güncel sorumluluk...

söz hakkı

turgay fişekçi

Kendilerine rakip gördüklerinin zayıf bir noktasını yakalayıp «silkelemek» sanatçılarımız arasında sık görülür. Bu tür çekiştirmeler genellikle eş dost söyleşilerinde sürüp gitse de arada bir yazıya da dökülür. Bu tip «polemik» yazılarında ülkemiz aydınlarının düzeyleri de yakından gözlemlenebilir.

Yine sanat ortamımızda iki kişi karşılıklı atışırken ya da tek yanlı atışlar yapılırken araya giren olursa hemen ya birinin ya da öbürünün «adamı» sayılıverir. Böyle bir şey olanaksız görülüyorsa o zaman «sen niye girdin bu işe, bırak yesinler birbirlerini» denir.

Genelde sakin bir insan sayılırım, ama bazı yazıları okuduğumda önlenemez bir yanıtlama gereksinimi duyuyorum; benimle hiç ilgileri olmadıkları halde. Yazko Somut gazetesinin 12 Ağustos 1983 tarihli 54/28. sayısında Erhan Bener'in «Hesap Bilmek» başlıklı yazısını okuduğumda da aynı duyguya kapıldım.

Bener, adını vermeden Orhan Pamuk'a çattığı yazısında «ilk romanıyla birdenbire büyük bir üne kavuşan genç bir romancımız, gazete ve dergilerde kendisiyle üstüste yapılan söyleşilerde ve yazdığı yazılarda Türk romanı üstüne büyük bir otorite tavrıyla ilginç görüşler ileri sürüyor» deyip eline kalemi kağıdı alıyor ve başlıyor hesap yapmaya. İşlemler sonucu varılan sonuç: «Orhan Pamuk henüz genç bir yazardır. Yeteri kadar okumaya vakti olmamıştır. Dolayısıyla edebiyatımız üstüne büyük sözler etmeye hakkı yoktur.»

Sorun bu noktaya kadar döküldüğünde, karşımıza ülkemizin bütün aydınlarını ilgilendiren sorular çıkıyor: Büyük sözler etmek, küçük sözler etmek nedir, bir konu üstüne bir insanın konuşma hakkı olup olmadığı nasıl belirlenir, yayımlanan gazete ve dergilerin kaç sayfasında okunmaya değer yazılar bulabiliyoruz, sanatçıların ortaya koydukları ürünlerini, savundukları görüşlerin doğruluğunu yanlışlığını inceleyip değerlendirecekler kimler, ülkemizde çağdaş bir aydınlar topluluğu, uygar bir tartışma ortamı ne oranda vardır.

Evet, bütün bu sorular özlemlerimiz, kızgınlıklarımız vb. uygar ya da ilkel kimi insani yanlarımızla birlikte ortaya çıkıveriyor.

«Hesap Bilmek» başlıklı yazısını yazarken Erhan Bener'in yukarıdaki sorulardan aklından geçen oldu mu bilemem. Bildiğim şey, sanatçıların hesaba gelmez olduklarıdır.

Belli bir alanda ürün vermiş bir insanın o alan üstüne konuşmaya elbette ki hakkı vardır, saçmalasa bile. Buna karşın yapılacak şey onun konuşmasına karşı çıkmak değil, söylediklerine katılmıyorsak bunları açıklamaktır. Böyle yapmayıp karşımızdakinin söz hakkını ortadan kaldırmaya çalışmak, hele aydın bir insanın aklından bile geçtiğinde yüzünün kızarması gereken bir davranıştır.

Erhan Bener'in yaptığı «hesap»ın tersinin kanıtları da yaşayan yazarlarımızın arasında, gözlerimizin önünde. İşte 1949 doğumlu, yani otuzdört yaşında, beş öykü, yedi roman, dört deneme, inceleme, anı yapıtı yayımlanmış, edebiyatımızın yalnız basılı değil, elyazısı yapıtlarını bulmuş, incelemişken...

NOT: Yazıda isimleri geçen her iki yazarla da tanışıyor değilim. Yazko'da çalıştığım sıralar Erhan Bener'i birkaç kez uzaktan görmüştüm.

her sayı yeni bir ozan : mehmet karabağlı

Mehmet Karabağlı 1961 Akşehir doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirmiş. Şimdi Ankara'da işletme öğrenimi görüyor. İlk kez yayınlanan şiirlerinde Karabağlı'nın az sözcükle okuyanı şaşırtan saptamalar yaptığı, çizdiği küçük görüntülerle insanda ayrıntılara yönelten çağrışımlar yarattığı gözleniyor.

acının ömrü

acılar
bulut kümeleri gibi
çöküp geçiyor gözlerime

bunca oluyor ömürleri
yağmur olup yağınca
dağılıveriyorlar

güneşteki gümüş

altın bir tepsi gibiydi güneş
güneşin altın ışınlarıyla
altın rengiydi sular
her yan
altına kesmişti güneşten

güneşteki gümüşü gördünüz mü

döne bakına coşkuya

döne bakına
döne bakına
yürürmüş yolda adamın biri
döne bakına
döne bakına
coşuvermiş ansızın
bir nokta coşkusu değil öyle
ben demiş ben
savrulup tozmak istiyorum
karışı karışıvermek
içinde olup dışından bakmak

bakına durmanın çocuğu
coşkusu coşkusu
alıp koyuvermiş onu
uzak kulakların uzaklığına
döne bakına
döne bakına yalnızlığına
arar dururmuş şimdi
torunu olacak coşkuyu

düş

kurulmayan düş
görülür mü

tutku

gökkuşağının tutkunu isem
ne yağmurların ahmağı
ne rüzgârların kuru yaprağıyım

içinde yorulmam

küçük bir
rüzgâr kuşuyum ben
ne önünde ne ardında
içinde rüzgârların
uçar dururum
yorulmadan

dost

yok kardeş yok
ben bir tek dostluk tanıdım
bundan sonra da / bir onu tanırım
yaşanmışlıklar içinden
dört nala kopup geleni

ateştir yeldir

dost ateş midir
belirir durur
kendinden göz ucumda

yel midir nedir
yitse de gelir
koşunca ardımda

nereye

seraplar büyütmekten
yoruldu gözlerim
tutulmaktan
çürüdü dilim

ey gök
yer ve su
sürgit gelişmenin kucağı
nereye yasladın beni
kasırgalar yontusu göğsünde

uzaktan yakın

yakın sözler söylenir
uzak yerlerden
uzak sesler gelir
uzak kulaklara

duyar mı uzak kulaklar
küçük kulaklar
uzak yerlerden
yakın sözleri

ilgiyle büyüyen çiçek

böyle bir çiçek bu
kokladıkça açan
açtıkça kokan
böyle bir çiçek bu

yeniye doğru

haydi gel
yeni bir ufuk açalım önümüze
bırakalım eski sular
bildiğince aksın
dağ yanıbaşımızda olmasın
gün orda batadursun
haydi gel
yeni bir ufuk açalım önümüze

yanıt

solurum ardından
durup kalmaz ki yanıt
değişmese de soru

dilemek ve önermek

bedirhan toprak

«Soda, bol limon suyu ve renk verecek kadar nane likörü... Bodrum... İmam bayıldı, zeytinyağlı biber dolması, zeytinyağlı barbunya... 'Hadi Gari'... Fethi Naci... Eleştiri... 'Eleştiri Günlüğü'...»

Bunları, Gösteri Dergisi'nin Eylül sayısındaki Fethi Naci'nin «Eleştiri Günlüğü» başlıklı yazısından aldım. Yazarımız, yazısı boyunca, hem Bodrum'daki yaşantısından kesitler verip, (kuşkusuz üst düzeyde ilgilendiriyor okuru bunlar), hem de okuduğu kitaplar üzerine eleştiriler kaleme almış. Turgut Uyar'ın Bir Şiirden incelemesi ve Ayla Kutlu'nun Cadı Ağacı romanı üzerine. Cadı Ağacı üzerine yazılanların «Fethi Naci Kokteyli»ne ayrılan bölümden daha kısa olduğu göz önünde tutulursa, yazının özellikle tek kitabı, T. Uyar'ın Bir Şiirden incelemesini ele aldığı söylenebilir. «Eleştiri Günlüğü»nün birinci yazısı olan «Dil Gurbeti»ne de bu kitaptan aldığı esinle giriyor Fethi Naci. Sözkonusu yazıda, Abdülhak Hamit ve Nâzım Hikmet'in ömürlerinin büyük bölümünün ülkelerinden uzakta geçmiş olmasından çıkışla, Hâmit'te dil kaygısının olmayışı ve Nâzım'ın son yıllarda değişen dili açıklanmaya çalışılıyor. Hâmit'te bir dil kaygısı olmayışı ve Nâzım'ın dilinin değişmesi, bu «dil gurbeti»nin sonucudur deniyor.

İkinci yazının başlığı «umut». Fethi Naci'nin Bodrum'daki yaşantısından kesitler bu bölümde başlıyor. Benim bu yazıyı kaleme almamım nedeni de, Fethi Naci'nin özellikle bu bölümde söyledikleri.

Önce yazının başlığı üzerinde düşünelim biraz. Ne demek «Eleştiri Günlüğü»? Günlük eleştiri notlarından oluşmuş bir bütün, diye düşünüyorum. Değil. Yoksa, 'günlük' sözcüğünün çağrıştırdığı şahsa münhasır özellikten çıkışla, kişinin kendisi için tuttuğu bir eleştiri günlüğü, diye mi almak gerekir? Değil. Fethi Naci'nin yazısı, yukarıda verdiğim iki yanıtı da karşılamıyor. Günlük, eleştiri notlarından oluşmuş bir bütün değil; çünkü, eleştiri aralarına bir dolu özel yaşantı yerleştirilmiş. Kişiye özel de değil, çünkü okur karşısına çıkarılmış. Öyleyse ne? En iyimser, evet en iyimser yanımla düşünüp 'sohbet' diyebiliyorum. Başka türlü adlandıramıyorum yazıyı: Çünkü, eleştirinin, ayaküstü, şurda burda ve arasına yaşantılardan görüntüler serpiştirilerek yapılacağına inanmıyorum. Dahası, Fethi Naci'nin yazısı da, yapılanın adıyla uyuşmadığını en açık biçimde koyuyor ortaya.

Niye yazının adı üstünde böyle çok duruyorum? Önce emeğe olan saygımdan ötürü. Emeksiz bir işe, emeği çağrıştıran bir ad konmasından ötürü. Sonra, beğenisi, eğilimleri ve yönelimleriyle ha bire oynanan, çoğu kez hiç düşünülmeyen, ciddiye alınmayan, okura saygımdan ötürü. En son da, altı çizilecek düzeyde önemli yargıların, böylesine titiz olmayan bir çalışmanın gölgesinde kolaylıkla gözden kaçabileceğini, gizlenilebileceğini düşünmemden ötürü. Öyle ya, eşten-dosttan, yediğiniz-içtiğinizden söz etmişsiniz ve bu arada bir iki iri lâf söylemişsiniz, pekâlâ sığınabilirsiniz o yargıların verildiği ortamın gölgeleyiciliğine. Ve okur, pekâlâ gözden kaçırabilir o yargıları. Özellikle yiyecek içecek, meyhane adları ve Bodrum eşliğinde okunuyorsa.

Sözkonusu bölüm, yukarıda da andığım gibi «umut» başlığını taşıyor. 11 Haziran tarihli günlük notu. Fethi Naci, Tevfik Fikret okuduğunu söylüyor o gün ve şair üzerine bazı notlar kaleme alıyor. Giderek, Fikret'teki umut olgusuna değinmiş Fethi Naci; daha da giderek Nâzım'a gelip, bu iki şairimizin umutlarının yansımalarını birleştirmiş. Aynı kapıya çıkarmış umutlarını. Şöyle:

«(...) Umudunu ne zaman gerçekleşeceği belirsiz bir kurtuluşa bağlamıştır, «kuramsal» denebilecek bir umuttur, bir iyimserliktir Fikret'inki: 'Dünya dönecek cennete insanla, inandım.'»

Fikret'ten sonra iktidara kafa tutan şair görülmez artık edebiyatımızda. Tâ Nâzım Hikmet'e kadar. Ama o da hemen hemen (altını ben çizdim. B.T.) Fikret'in söylediğini söyler sonunda: 'Herhal ilerdedir yaşanacak günlerin en güzelleri.'» Böyle diyor Fethi Naci ve: «Şairlerin, sonunda, soyut umutlara sığınmaları...» diye devam edip, bu soyut umuda sığınışın, ülkemizdeki «düşünce üretimi yetersizliği» ile ilintisini koyarak, yargısını temellendirmeye çalışıyor.

Önce, ömrünün onbeş yıla varan bir bölümünü yurt dışında geçirmiş bir şairin (N. Hikmet, 1922-25 yıllarında Moskova'da ekonomi ve toplumbilim öğrenimi görmüş, daha sonra, 1951'de Türkiye'den ayrılarak ölüm tarihi olan 1963'e dek, gene Sovyetler Birliği'nde yaşamış ve bu oniki yıllık sürede birçok ülkeyi gezmiştir.) ülkesindeki düşünce üretimi yetersizliğinden ne ölçüde etkilenebileceğini, o yetersizliği aşıp aşamayacağını düşünmek gerek. Memleketten ayrı olmak, sadece 'dil gurbeti'ne mi yol açıyor? Önemi hiç de azımsanamayacak bu onbeş yılın başka sonuçlara da yol açacağını düşünmek gerekmez mi? Kaldı ki, Nâzım'ın, ülkesindeyken bile bu yetersizliğin sonucu olarak soyut umuda sığındığı savı ne ölçüde doğru ve gerçekçi bir saptamadır? Hele bu saptamaya Tevfik Fikret ile kıyaslanarak varılıyorsa!.. Fikret'te, ülkesindeki düşünce üretimi yetersizliğinin bir yansıması olarak soyut umuda sığınıştan söz edilse bile, bu genellemenin içine Nâzım nasıl alınabilir? (Sadece Nâzım'ı bu genellemenin içine sokmakla kalmıyor Fethi Naci, «şairler» diyerek topluca bir yargıya varıyor üstelik.) Bütün veriler bir yana, her iki şairin yaşadığı ülke bile aynı değildir; yazdıkları dil, buluştukları kültür bile, çağ bile.

Tevfik Fikret toplumcu şiir anlayışının ilk temsilcisidir. Toplumsal konular Fikret'le girmiştir şiirimize. Ama sonuçta Fethi Naci'nin de belirttiği gibi, bir iyimserliktir Fikret'inki. Çünkü Tevfik Fikret'in anladığı toplumculuk, genel anlamda bir toplumculuktur. Toplumdaki çelişkilerin kaynağına inebilmiş, bu çelişkilerin giderilmesinin yollarını kavrayabilmiş değildir. Düşlediği, evet düşlediği, umduğu, dilediği bir mutluluk olgusu vardır ama, bu mutluluğa ulaşabilmenin ne yolu ne yöntemi vardır Fikret'te. Yaptığı ummaktır, salt anlamıyla ummak. Bu umutlanmayı somut temellere oturtamayışının nedeni, kendisinin de böyle bir temeli bilmeyişidir. Düzenin kötülüklerine, çirkinliklerine, duygusal, insancıl ve şairce bir karşı çıkıştır Tevfik Fikret'in şiirleri. Yer yer siyasal eleştiri örnekleridir ve bu eleştirinin karşısına da seçenekler koyamamıştır. Şairce bir ülküsellik ve kaynağına inilmemiş çelişkilerin, toplumsalın genel anlamda ele alınmasının sonucu, bir bulanıklık. Ve Fethi Naci'nin doğru tesbitiyle, soyut umuda sığınış. Ama buraya kadar.

Buraya kadar, çünkü; Tevfik Fikret'in toplumculuğu, sonuçta, iyimserliği, insancıl ve şairce karşı koyuşu diye nitelediğimiz şfir anlayışı, Nâzım'ın ne toplumculuğuna, ne iyimserliğine, ne de insancıl ve şairce başkaldırısına benzemez. Apayrıdır. Çok başkadır. Nâzım Hikmet, gelecek güzel günler beklentisini somut, bilinen, hatta uygulamada var olan bir öğreti ile temellendirdiği gibi, sanatını da bu öğretinin sanat anlayışı olan toplumcu gerçekçi anlayış üzerine kurmuştur. Fikret'in, toplumculuğu genel anlamda kavramasına karşılık, Nâzım'ın toplumculuğu, toplumun sorunlarını kökünden kavramış, ona çözümler getiren, yolu yöntemi belli bir ilkeler bütünüdür. Nâzım bu ilkelere yürekten bağlıdır. Bu onun dünya görüşüdür, sanat anlayışıdır. Bu kopmaz bağlarla bağlanmış olması nedeniyledir ki, N. Hikmet bir şair, bir sanatçı olduğu kadar, bir savaşım adamıdır da. 1926 yılında yazmış olduğu BERKLEY şiiri, Nâzım'ın dünya görüşü ve felsefesini anlamamız bakımından en iyi örneklerden biri olduğu kadar, soyut umuda açtığı savaşı yansıtması bakımından da önemli bir örnektir.

O, tarihi kavramıştır. Gününü kavramıştır. Gelecek umudunu da bu kavrayışlar üzerine oturtur. Şiiri de yaşantısı da bu kavrayışın uygulandığı alandır. «(...) yârin yanağından gayrı her şeyde / her yerde / hep beraber! / diyebilmek için / on binler verdi sekiz binini...» demek, felsefedir. «Sen ey AÇLIK!!! / Çıplak ayaklarına alnımı koyar / andederim ki, / derim ki: / DÖĞÜŞECEĞİM, benim, bizim, onun, onların değil / SENİN mukaddes karnın doyana kadar...» (Mukaddes Karın - 1929) demek, umulana, umulan yolunda verilecek (verilen) savaşıma açık bir örnektir. Fethi Naci'nin de, «Türkçe yaşadıkça yaşayacak olan o unutulmaz 'Saman Sarısı'» diye övgüyle söz ettiği şiirde yer alan «mutluluğun resmi» imgesi, ne türden soyut umudun yaratacağı (yarattığı) bir mutluluk olabilir? «Hayır / gelecek günler için / gökten ayet inmedi bize. / Onu biz kendimiz / vaadettik kendimize» (Kuvay-ı Milliye Destanı) dizeleri, beklenenin soyutluğu şöyle dursun, somut bir bekleyişi bile aşmakta, beklenenin içine kendisini, insanı koymaktadır. Yani anlayış, umudun daha ötesine taşınmakta, savaşım olmaktadır. Çünkü N. Hikmet, sanat anlayışıyla ve

onu yansıttığı şiirlerinde dileyen değil önerendir. Bu böyle olduğu için de, şairin şiirlerinden alıntılarla dünyayı kavrayışının, şiirle dile getirdiği umudun, ne ölçüde elle tutulur olduğunun açıklanmaya çalışılması bir bitmeyecek çaba olacak, şairden alacağımız örneklerin ardı kesilmeyecektir. Şairin, aşk şiirlerine varıncaya dek, caymaz bir anlayışla dile getirdiği ve sanatçı yanıyla biçimlendirdiği dünya görüşünün örnekleri bu yazının boyutlarını çok aşacaktır.

Kaldı ki, Nâzım'ın soyut umuda sığınmadığının kanıtları sadece şiirleri de değildir. Nâzım, önce yaşantısıyla koymuştur soyut umutların peşinde olmadığını. Düzyazıları olsun, mektupları olsun, gene bu konudaki en açık örneklerdir. İşte Kemal Tahir'e yazılmış mektuplardan iki küçük alıntı: «(...) ve esasen sosyal realite de herşeye rağmen ümitsizliği, kötümserliği gerektirmediğinden, insanoğlu, tabir caizse, daha iyiye, daha güzele, daha doğruya doğru, bir sosyal zaruret olarak ve aynı zamanda kendi mücadelesiyle gittiğinden ötürü,» «(...) Günün insani sergüzeşti, nazariye olarak değil de, elle tutulan, gözle görülen bir hadise olarak bir yandan binlerce yıl geriye ve binlerce yıl ileriye bağlanıyor, kafamın içinde değil, âdeta gözümün önünde. Sonra bu maceraya... evet bir insan soyuyla canlı cansız daha doğrusu mühtelif terkip ve derecelerde c a n l ı bütün hısım akraba arasındaki münasebeti de, yine öyle nazari olarak değil, bilfiil hissediyorum. (...) hasılı kavrayabildiğim genişliğiyle bütün kainât kalabalığı (...) beni ilgilendiriyor, ama öyle mücerret (soyut. B.T.) bir ilgi değil, en geniş manâsıyla canlıya karşı duyulan sevgiyle, üzüntüyle, ümitle, hiddetle karışık bir ilgi» İşte Nâzım'ın dünya görüşü ve bu görüşün sanatına yansıması (kısaca).

Benim buraya kadar yazdıklarımı Fethi Naci'nin de çok iyi bildiğini biliyorum. Böylesine karşı çıkışımın nedeni de bu. Kendisinin ve birçok insanımızın bildiği bir doğruyu, ayaküstü, özensiz bir çalışmada çarpıtmaya kalkışması. Tartılmaz iki değeri, aynı kefeye koyması. N. Hikmet'in şiirlerinde dile getirdiği dünya görüşü ve bu görüşte kaynağını (somutunu, kuramını, çözümünü) bulan umut, Fethi Naci için soyut olabilir; ama bu, Nâzım'ın da soyut umuda sığındığının nedeni olarak gösterilemez. "'Sabah olur geceler demekten ötesini şairlerden beklemek haksızlık olur.'" diyor Fethi Naci. Böyle demesi, yukarıda andığı haksız yargıyı yumuşatmak için mi, ya da N. Hikmet'i haksız bir yargıyla değerlendirip, hem de o yargıyı zorunlu sonuç gibi göstererek, haksızlığın gizlenmeye çalışılması mı, bilmiyorum. Ben, şairden 'sabah olur geceler' demesinden ötesinin bir beklenti sorunu olmadığını söylemekle bağlamak istiyorum yazımı. Yukarıdaki kalıp dizenin aşılması, şairin kişilik ve varolma sorunudur (aşılmaması da). Nâzım, beklendiği için yazmamıştır, 'sabah olur geceler' türünden dizeleri aşan şiirleri. Yaşantısının anlamı o olduğu, şiiri o olduğu için yazmıştır. Başka türlü yazamayacağı için. Mayakovsky, Brecht, Aragon, Neruda ve Ritsos da..

Soyut umut değil, umut da değil zafer'dir Nâzım Hikmet'in gelecek günlere bakışı, öz ve kesin. «Zafer aşkın ve hayatındır» diyecek kadar.

bir televizyon olayı

erman şener

Televizyonda önce Tarık Buğra'nın **Yalnızlar**'ını, onun ardından da Muzaffer Hacıhasanoğlu'nun **Fotoğraftakiler** adlı öyküsünün uyarlamalarını izledik. Diziler yayınlanıp bittikten sonra, Tele-Magazin'de iki yazarla yapılmış söyleşileri okuduk.

Tarık Buğra, açık ve kesin konuşuyordu:

«Televizyon hem bana, hem esere, hem seyirciye ihanet etmiştir.»

Buğra'nın açıklamasına göre önce kendisine bir senaryo getirilmişti. Yazar, senaryonun eserden farklı olduğunu söylemiş, «Ancak, bu şekilde denetimden geçebilir» yanıtını alınca «Peki» demişti.

«Ama kendi getirdikleri metne bile sadık kalmadılar» diyordu Tarık Buğra...

Muzaffer Hacıhasanoğlu'nun açıklaması ise, gerçekten şaşırtıcıydı:

«Eserimi televizyona uyarladıklarından haberim yok.»

Yazara göre, olay şöyle gelişmişti: **Fotoğraftakiler**'i izin almadan, haber verme gereğini bile duymadan televizyona uyarlamışlardı. Çekim tamamlandıktan sonra olanları ise, yazar şöyle anlatıyordu:

«Çekimin bittiğini öğrenir öğrenmez, TRT'ye dilekçeyle başvurup telif hakkımın ödenmesini istedim. Yönetmen beni ziyaret etti. Yanında, imzalamam için bir sözleşme getirmişti. Eserim alınmış, uyarlanmış, filme çekilmiş, başoyuncu ölmüş. Benim için sözleşmeyi imzalamaktan başka çare yoktu. Atı alan çoktan Üsküdar'ı geçmişti...»

Durum, gerçekten ilginç; bir o kadar da şaşırtıcıdır. «At»ı alan Üsküdar'ı geçmesine geçmiştir ama bundan «At» sahibinin, haberi bile yoktur.

★

İşin aslına bakarsanız, sinema ve TV'de uyarlama «zor nikah»a benzer. Çünkü ölçüleri, yaklaşımı, tekniği farklı bir sanat dalının ürünü; bir başka dala aktarılmaktadır. Elbette arada farklılıklar olacak, elbette «çıkarma ve eklemelere» başvurulacak, bu arada aşırı özetlemelere de gidilecektir. Ancak, bir tarafın (işi tekniğine uydurmak için yaptığı) değişiklikleri, öteki tarafın gönül ferahlığı içinde kabul etmesi pek beklenemez. Nitekim uyarlamaların çoğunda yazar, memnun olmaz.

Burada durum, çok farklıdır. İki yapıttan birinde metne sadık kalınmamış, ötekinde ise «izin alma» gereği bile duyulmamıştır.

★

Bu durumda, bazı şeylerin söylenmesi «gereksiz» sayılabilir. Örneğin **Fotoğraftakiler** karmaşık yapıdadır. Gerçeküstü öğeler taşımakta, sık sık geriye dönüşlere gereksinim göstermektedir. Konu, «dağılmaya» müsaittir. Yapımda, bütün bu güçlüklerin büyük ölçüde üstesinden gelinmiş; ortaya derli-toplu bir dizi konmuştur.

Yalnızlar, tam tersidir. Buğra'nın eseri bir olayı değil, o olaya karışan kişileri anlatmaktadır. Bu durumda yapılacak tek şey: Yakın çekim ve ayrıntı çekimlere başvurmaktır. (Rene Clair «sesli sinema» başlayınca «Bugüne kadar duygu ve düşünceleri vermek için hep yakın çekim kullanırdık. Bundan sonra yakın çekim, önemini büyük ölçüde yitirecektir» demiştir. Lütfi Akad, yakın çekim kullanmaktan hoşlanmamakta, bunu «Yakın çekimler bana insanın mahremiyetine girmek gibi geliyor» şeklinde açıklamaktadır. Sadece bu iki açıklama bile gösteriyor ki duygu ve düşünce açıklamakta, yakın çekim en büyük yardımcıdır.) Rol dağılımı, büyük ölçüde tartışılabilir. Ancak, bunlar bile gereksizdir.

İki uyarlamadan biri için yazarı sert eleştirilerde bulunuyorsa, öteki «Haber bile vermediler» diyorsa yapılacak ilk şey: Yazar-TRT ilişkilerini düzenlemektir.

Gerçi, konu dışında kalıyor, ama yeri gelmişken bir garip durumu da (belki, yirminci kez) tekrarlamakta yarar var. TRT-TV'de yerli yapım zaten az... Bunların önemli bir bölümünde de nedense yabancı yazarlardan uyarlama yapılıyor. Oysa, yabancı yazarların uyarlamalarını, «dış kaynaklı» yapımlarda zaten izliyoruz. Sayıca çok az olan yerli yapımların tümünü, bizim yazarlarımızın yapıtlarına «tahsis» etsek, daha iyi olmaz mı?

varlık yayınları

ekim ayı kitapları

- **yannis ritsos: şiirler / çeviren: özdemir ince / 350 lira**
- **oktay akbal: lunapark / öyküler / 150 lira**
- **emin özdemir: okuma sanatı - nasıl okumalı - neler okumalı 350 lira**
- **cevdet kudret benim oğlum binâ okur / eğitim üzerine denemeler / 200 lira**

KAYNAK YAYINLARI

Halil Berktay
KABİLEDEN FEODALİZME
(625 TL)

Ayşe Kilimci
SEVDADIR HER İŞİN BAŞI
(200 TL)

Dieter Forte
MARTİN LUTHER ve THOMAS MUNZER ya da MUHASEBENİN BAŞLANGICI
(450 TL)

Bertold brecht
AŞK ŞİİRLERİ
(250 TL)

Halil Berktay
CUMHURİYET İDOLOJİSİ ve FUAT KÖPRÜLÜ
(200 TL)

Turan Güneş
ARABA DEVRİLMEDEN ÖNCE
(200 TL)

Nuri Yıldırım
ULUSLARARASI ŞİRKETLER
(450 TL)

İlber Ortaylı
OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA ALMAN NÜFUZU
(425 TL)

David Hume
DİN ÜSTÜNE
(450 TL)

Christopher Hill
1640 İNGİLİZ DEVRİMİ
(180 TL)

G.V.Plehanov
TARİHTE BİREYİN ROLÜ
(200 TL)

Mahmut Gologlu
DEMOKRASİYE GEÇİŞ
(700 TL)

İsteme adresleri:
Babıali Cad. No.16 (Pak Han), Kat. 4, No. 401-402 Cagaloğlu, İstanbul
Konur Sokak, 14/24,Kızılay-Ankara
İstanbul Dağıtımı :Say, Deniz, Barış ,Özgür, Bilgi
Ankara Dağıtımı :Can

BİLİM ve SANAT

AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ

ekim '83 sayı : 34

EĞİTİM SİSTEMİMİZ VE DERS KİTAPLARI

- Eğitim Hakkı ve Temel Eğitim Ders Kitapları
- Ders Kitabından Tarih Nasıl Öğrenilir
- Orta Eğitimde Tarih Kitapları
- Test Kitapları
- Resimsel Anlatımın Düşündürdükleri
- Sosyal Bilgiler Öğretimi ve Yöntem
- Orta Eğitimde Rehberlik Diye Bir Sistem...
- «Sağlık»lı Eğitim

□

- Nötron bombasını bulan Samuel Cohen ile söyleşi
- Picasso'nun ölümünün 10. yılı anısına: Guernica'ları kimler yapıyor...
- Batı Avrupa feodalizmi ve Pirenne'in tezleri
- Dostoyevski ve biriciklik durumu
- Söylev'deki gazeteciler: Refik Halit Karay
- Sanatta «Çağının Özelliği»

□

Kitap, satranç, müzik yazıları, karikatürler

□

Nihat AKSOY	İlber ORTAYLI	Erol MİNTAŞ
A. ÖZTUNCER	Gazi GÜNEŞ	Nail ÇALIŞIR
Hasan CANER	Barış IŞIK	Serol TEBER
Sefa TEKELİ	Oğuz OYAN	V. ÖNGÖREN
V. TİMUROĞLU	Cem İDİZ	Emrehan HALICI
Füsun ÖZTÜRK	Taner GÜREL	Remzi İNANÇ
Ferruh DOĞAN	Asaf KOÇAK	Firuz KUTAL
H. DUMLUPINAR	Mustafa OKAN	Nezih DANYAL

□

- 1 - 12 ve 13 - 24. sayıları içeren ciltler 1300'er liradır.
- Abone: yıllık 1000 altı aylık 700 liradır.

□

ADRES: Emek İşhanı Kat: 10/1003 Yenişehir / ANKARA
İSTANBUL TEMSİLCİLİĞİ: Molla Fenari Sok. Nadir Han Kat: 5 Cağaloğlu

...“Tele-İşlem”de!

Bütün dünyada
en büyük bankalar...
Ve ülkemizde Yapı Kredi
“Tele-İşlem”de!

Bir bankayı gerekli kılan
tüm işler... işlemler...
(Para çekmek, yatırmak,
havale, senet tahsili,
kambiyo...)
hepsi Yapı Kredi'lerde
“Tele-İşlem”de bitiyor...

Elektroniğin akıl almaz...
Hata tanımaz hızında...
Anında... Güvenle...Huzurla...

Yapı Kredi sizin için...
geleceğiniz için...
Bankadan beklediğiniz her şey
ve hizmete sınır koymadığı için
“Tele-İşlem”de!

Sizi bekliyor...

YAPI KREDİ
“hizmette sınır yoktur”

yazko somut
Haftalık sanat, edebiyat, kültür dergisi
"Türkiye'de aydınlar var"

Ekim ayının sayıları

7/14/21/28

Tüm bayilerde

ABONE KOŞULLARI

6 aylık 1750 lira; 1 yıllık 3500 lira

YAZKO, P.K. 442

Sirkeci — İstanbul

Çağdaş Yayınları

OKURLARIMIZA ÖNEMLİ DUYURU

PTT giderlerinin yeniden artışı nedeniyle ödemeli kitap yollamak çok pahalılaştı. Neredeyse PTT ücreti, istenen kitabın ederine eş duruma geldi. Bu nedenle, kitap isteyenler ödemeli isteme yerine bedelini ve PTT giderlerini peşin yollarlarsa yararlarına olur.

Okuyucular peşin sipariş tutarına ortalama:

1 kitap için 80,—; 2 kitap için 100,—; 3—5 kitap için 125,—; 6—10 kitap için 175,— lira

olan PTT giderlerini eklemelidir. İstek mektubunda gönderilen para makbuzunun tarih ve numarasını da belirtmek yararlı olur.

Kitap bedelini pul olarak gönderip, istekte bulunacakların yukarıda belirtilen PTT giderlerini de sipariş tutarlarına eklemelerini önemle rica ederiz.

Önemli not: 1500 TL.'den az siparişlerin ÖDEMELİ istenmemesini dileriz. Aksi halde yollayamayacağımızı bir kez daha belirtiriz.

Bu koşullarda ödemeli kitap isteyen okurlarımızdan isteklerini yenilemelerini rica ederiz.

MEVCUT YAYINLARIMIZ

DENEME DİZİSİ

Vedat Nedim Tör	Kemalizmin Dramı	200,—
	Yaşayan Tiyatro	200,—
Prof. Özdemir Nutku:	Okuma Uğraşı 2. Bası	150,—
Prof. Akşit Göktürk:	Kırmızı Mektuplar ve	
Şevket Süreyya Aydemir:	Son Yazıları	150,—
	Değişen Dünya	
Prof Macit Gökberk:	Değişen Dil	150,—
	Uyarılar 3. Bası	250,—
Nadir Nadi:	Yol Kesen Irmak	350,—
Hıfzı V. Velidedeoğlu:	Atatürkçülüğün	
İlhan Selçuk:	Alfabesi 2. Bası	200,—
	Felsefe Yazıları 2. Bası	250,—
Prof. Nusret Hızır:	Şairler Dövüşür	250,—
Mehmed Kemal:	Dünyaya Açılmak	200,—
Oktay Akbal:	Ben Atatürkçü	
Nadir Nadi:	Değilim	200,—
Samim Kocagöz:	Roman ve	
	Yazarlık Onuru	200,—

TARİH — ANI — GEZİ — OLAY DİZİSİ

Hıfzı Topuz:	Konuklar Geçiyor	100,—
Hıfzı V. Velidedeoğlu:	Ailenin Çilesi	
	Boşanma	200,—
Hıfzı V. Velidedeoğlu:	Söylev 12. Bası	400,—
Hıfzı V. Velidedeoğlu:	Söylev Belgeler	300,—
Azra Erhat:	Mektuplarıyla Halikarnas	
	Balıkçısı 2. Bası	200,—
Melih Cevdet Anday:	Anadolu'da ve Sosyalist	
	Ülkelerde	150,—
Kemal Üstün:	Menemen Olayı ve	
	Kubilay 3. Bası	125,—
Oktay Akbal:	Geçmişin Kuşları	150,—
Nadir Nadi:	Perde Aralığından	
	3. Bası	150,—
Meral Tolluoğlu:	Babam Nurullah Ataç	100,—
Sadi Borak:	Öyküleriyle Atatürk'ün	
	Özel Mektupları	250,—
Nadir Nadi:	Olur Şey Değil 2. Bası	150,—
Ebubekir Hazım	Belgelerle Kurtuluş	
Tepeyran:	Savaşı Anıları	200,—
Erol Ulubelen:	İngiliz Gizli Belgelerinde	
	Türkiye	350,—
Cemal Madanoğlu:	Anılar 1. Bölüm	400,—
Talip Apaydın:	Köy Enstitüsü Yılları	300,—

BAĞIMSIZ DİZİ

Philipp Soupoult:	Şarlo	150,—
Kemal Özer:	Sanatçılarla	
	Konuşmalar	150,—
Atena Deponte:	Yaşayan Kosta	150,—
Mümtaz Zeytinoğlu:	Ulusal Sanayi	100,—
Benjamin Farrington	Darwin Gerçeği	200,—

D GRUBU 50. YIL RESİM ve HEYKEL SERGİSİ

Nurullah Berk

Elif Naci

Cemal Tollu

Zeki Faik İzer

Abidin Dino

Zühtü Müritoğlu

8 Ekim - 28 Ekim günleri arasında
Garanti Bankası Sanat Galerisi, Harbiye, İstanbul'da
sanatseverlere sunuluyor.

GARANTİ BANKASI